

ریچیس دو بریه

نقد العقل السیاسی



ترجمہ
دعیف و مشقیہ

دارالآداب

ریمایس دوبریه

نقد العقل السیاسی

ترجمه : الدكتور عفيف دمشقية

منشورات دار الآداب - بيروت



الطبعة الأولى
١٩٨٦

المقدمة

لأن ينشر المرء كتابه الأول في متقدم من العمر (بعد عدد من المقبلات المتنوعة) ، فذاك خروج على اللياقة ليست نسبته إلى الإبطاء في قول ما ينبغي قوله بأقل من نسبته إلى قسوة الدهر . وإذا لا يخلو الأمران من بعض علاقة فلإني أظن أن الوقت قد حان لأبرر مسلكي بلمحة موجزة عن « سيردراستي » ، مع احتمال بأن أخالف قواعد اللياقة .

بالحديث عن الذات أولاً . فالكاتب الحق لا يقول « أنا . . . ت » . وستر ما في عملية من عمليات الإثبات من قصور بما يثيره البوح من انفعال يفترض - فوق أنه صنعة توقع في الأحاييل - خلطاً بين الأنواع تأباه حرفتنا . فليكن واضحاً أن السرد هنا يهدف للعرض كيلا يضطر إلى الاندساس فيه فيما بعد ؛ وأن القضية ليست قضية بحث عن الظهور ، ولا قضية إستدرار للرئاء أو الحب الخ . . وإنما هي ببساطة قضية إبانة عن مراد . وإذا كان عمل من هذا النوع هو - والحالة هذه - من تدبير الزمن قبل كل شيء فإن الاهتمام إلى سلسلة الصدف التي قادتك إليه سوف يكشف سلفاً عن نسق من الأسباب .

وقد يكون الخروج الآخر على قواعد اللياقة متعلقاً بالمجتمع . فنمط العيش ونقل الأفكار الحالي قد أبطل ، ولا ريب ، مفهوم « السلك الموصل » ، وجعل التفكك مربحاً . فكل مؤلف يعرف ما وراء قول شيء ذات يوم ، وعكسه في اليوم التالي ، من غنم ، شرط أن يتكتم بالطبع على الدوافع التي حملته على مناقضة نفسه . وعندها يصبح واثقاً من تأثيره ، على اعتبار أن المفاجأة تصنع الخبر ، والخبر يصنع الجدة .

ولما كنت أعرف أن نتيجة من النتائج تكون مبهمة معزل عن أصل تكوينها ، وأن عرضاً للأسباب يغدو قراراً سلطوياً إذا هو أخفى المنحى المتردد الذي جعله ممكناً ، فلا بد أبادر إلى البدء باللياقات ، الأكاديمي منها والإعلاني على السواء . ولئيتفضل بعدُ بعذري على ما يمكن أن يكون من ملامح السيرة الذاتية في هذه الصوى القليلة المختارة بهدف واحد هو تلخيص المنطق الداخلي لاكتشاف استدلالي لم يكن فيه انقطاع بل مجرد تقدم نحو نقطة البداية . ومن يتبع مجراه بشكل عكسي لا يتراجع . لكنه يزداد كذلك علماً بمآله إذا هو عرف من أين صدر .

لقد بدأت أفكر في ظاهرة السياسة بعد حوالي عشر سنوات من « التزاماتي » السياسية الأولى ، أي في حوالي منتصف العام ١٩٦٧ ، وكان ذلك في السجن . وهو إبطاء مبتذل (يحمل عنوان : « تأخر الوعي عن التجربة ») . ولكن ربما لم تكن « كينونة » الأمر السياسي (أو طبيعته) لتشكل في نظري معضلة على الإطلاق لو لم أجدني طوال أعوام عاجزاً مادياً عن « الاشتغال به » . وكنت حتى ذلك الحين قد تلقيت تكويناً طبيعياً في الإنسانيات الكلاسيكية (الفلسفة ، والآداب ، والتاريخ) ، وفي موازاته مشاركة طبيعية في النشاطات العامة التي كانت معروفة آنذاك (التحرك في بادئ الأمر ، والعمل بعد ذلك) ، دون أن يخطر ببالي أن أقيم علاقة ما بين هذين المعدلين : بين ما يتعلم في المدرسة وما يُعانى في الشارع ، بين أصل تكوين النصوص وقراءة الصحف بشكل خاطف . بل لنقل بين آثار التاريخ المكتوب ، التاريخ الكبير ، واختلاجات التاريخ الآخر ، التاريخ الصغير الذي يُصنع ويُدم يومياً بيوم . ولم أكن قط لأبدي اهتماماً عملياً بالأول الذي لم يكن يشغلني إلا بوصفي طالباً ، أي لغايات تتعلق بالامتحان ، ولا اعتباراً نظرياً للثاني الذي كان وحده هاجسي . فقد كان نجاح الحقبة التي أعيش فيها ، أو عدم نجاحها ، في ولوج المستقبل ، المستقبل الذي كان يرسمه لها مفهومنا للعالم ، يخضعان في الواقع لتقلب الأحداث اليومية . وإن المرء ليضيق وقته في انتظار طويل لهذا المستقبل .

كان الماضي هو الماضي ، أي متحف ما هو معروف جيداً وغير مفيد بالتالي . وكان الحاضر يُستكشف بالرجم بالظروف أو بالتحليل الفوري ، يزيد في حدة الاستكشاف استعجال لأدراك ما ينبغي إدراكه للحال تحت طائلة الخطأ أو الإبطاء « المميت » . وكان

المستقبل - الاشتراكية - مرتقباً وسط التأكيدات التي أولها أنه سيكون غير واضح الملامح لأنه لا مثيل له . وازاء هذه التمزقات الشبيهة بما يصدر عن مريض بالعقل وصل مُدرَك « الانقطاع عن منهج نقد العلوم » في الموعد المضروب ليطبع الأمور بطابع « العلم » جاعلاً من الفُصام التنظيري موجباً مفروضاً وضمناً للموضوعية . وإذ كنا حَمَلة علم جديد - علم التاريخ - فقد أخذنا نذرع ، في شارع « أولم » كما كان في الستينات ، « العالم الجديد » سابقين ، بزمن يسير ، الأزمات الحقيقية التي قد تأتي عما قليل لنشطر تاريخ البشر شطرين . وباختصار فقد حجبت السياسة عني مدة طويلة ما هو سياسي ، كما يججب الانخراط في ايديولوجية فريدة بمنطقها منطق الانخراطات الايديولوجية العام . وأما الفكرة القائلة بأن « الزمن اللاحدود للنمو البشري » استطاع ان يخضع لعدد قليل من القوانين الثابتة التي سبق أن أبدي فيها وأعيد ، على الرغم من أنها فُسرت بشكل غامض ، أو بالحرّي تفسيراً سيئاً ، فقد بدت لي آنذاك أمانة على تشويش ذهنيّ من طراز برجوازي بحث في أي حق يُفترض أن تملك الميثولوجيا اللاتينية ، أو الدراسات الآتينية الكلاسيكية ، ما يفيدنا عن « الصراعات الايديولوجية » التي كانت قائمة يومذاك ، أو عن تنظيم جماعات من المناضلين الثوريين ؟ لقد كان هناك « فرجيل » و« مارسيل موسّ » من جهة ، ومن الأخرى « غرامشي » و« شي غيفارا » ؛ السحر و« الإنسان الجديد » ؛ إنشاء روما وإقامة «مناطق محررة» . وبين السماء والأرض كان سر التجسيد ؛ وبين اللحم والجلد كانت « الحالة الراهنة ومهماتنا » . وكان كلا النسقين يستأهل ، قانوناً ، احتراماً مساوياً للاحترام الذي يستأهله الآخر ، على الرغم من الاهتمام غير المتساوي الذي كنت أبدبه نحوهما في واقع الأمر ، شرط ألا يلتقيا أبداً ، لا قانوناً ولا في الواقع .

وفي السجن التقت المتوازيات للمرة الأولى . ومهما قلت فلن أوفي ما أدين به لهذه السنوات الأربع أو تكاد من « تأمل » . فكل ما يعالجه هذا الكتاب - « نقد العقل السياسي » - يعود إلى اجتراراتي السابقة ، وإلى المسودات التي احتفظت بها عنها . وها أنذا اسدّد إذ انشره دبناً قديماً نحو الامتياز الذي يشكّله ، لكل مثقف ، عزلٌ من هذا النوع . فأمد الأحداث الجارية القصير الذي يقود الى المناظرة « العجلى » ، والذي يشعر المواطنون الطلقاء بشيء من خجل في الاعتناق منه ، يقضم ، بل يحطم الزمن

الطويل اللازم للحبل بالأمور الفلسفية . وان السجن ليحرر ، وهو الذي يتيح لبطء الليالي كل الفرص ، أي ربما لفكرة أو فكرتين قابلتين للحياة .

ولقد شاءت الصدفة - ولكن لا يخفى « عناء البدائي في عدم التسليم بأي أمر غير متوقع » - ان يقدم إليّ مرشد « كاميري » ، أي مرشد السجن العسكري بالتالي ، وهو أب فرنسيسكاني من التابعة الإيطالية ، ان يقدم إليّ في زيارته إياي لدى حصوله على الإذن بذلك بقايا رثّة لكتاب عن سيرة « غريغوار السابع » (وهو ولا شك مؤلف « مورغن » مترجماً إلى الاسبانية) ومعه نسخة حائلة الروتق من كتاب « دون كيشوت » . وكانا كتابي الأولين ، وكان ذلك حدثاً وأيّ حدث . وأتاح لي « دون كيشوت » الهرب من الواقع ، وجعلني « هيلد برند » (١٠٢٠ - ١٠٨٥ م) بطل « الخصام على تنصيب الأساقفة »^(١) اكتشف العالم الذي أحيا فيه . وإذا كان هذا المنعطف أبعد من أن يظهر سخف « المهمات الحالية » ، فقد أعاد إليها حجمها وحدودها . وإنه لمن الخطل أن يوهنا أحد ، عند التصديّ لتنظيم فقدان الذاكرة الاجتماعي ، بأن التهديد كامن في بقائنا معزولين في جزيرتنا ، وفي ان تكون جميع الجسور مقطوعة بيننا وبين خطوطنا الخلفية . فإدارتنا ظهرنا لما كان يزول في الماضي فإنما حاضرننا المباشر هو الذي نوشك ألا نفهمه ، والذي يقلّ فهمنا له كلما اعتقدنا أنه أكثر طرافة . ولو ولج المرء المستقبل ماشياً القهقري لما غلط بهذه الكثرة في الأبواب .

واستغللت فيما بعد إخلاص زوّاري القلائل فوجّهت طلباتي إليهم بتزويدي بما أقرأ وجهة تاريخ الأديان - وهو مادة غير قابلة للرقابة - دون أن انسى الحصول على أكبر المؤلفات الكلاسيكية الخاصة بالحركة العمالية مغلفة بأغلفة مزيفة . وهكذا تعلّمت على مهل ، وبشيء من التخبّط ، أن أجمع بين خيوط الحقب وخيوط المصطلحات ، وأن أتوصّل إلى اللحمة بين « الدنيوي » و« القدسي » في التاريخ الحديث مباشرة . وكان عليّ أن أقضي « أيار » (مايو) ١٩٦٨ « بصحبة « لوسيان فيشر » ، و« هويرزنفا » ، و« فوستيجير » ، أي بصحبة « ديانة رابليه » ، و« أفول العصر الوسيط » ، و« هيرميس تريسميجيست » ، وكان ذلك عائقاً مزعجاً قد يكون سبّب لي بعض العمى عن مستجدّات الحاضر ، ولكن - هل يمكن الجزم ؟ - بعض التقدم كذلك في فهمها . وكانت الحماسة الباريسية في ذلك الحين لـ « نظرية ماركس الكليّة القدرة لأنها

صحيحة» . وقد حلت محلها اليوم ، بأشكال لا تقل عنها إرهاباً ، نظرية القدسي والعودة الى الأمور الروحية . وفي الرؤوس حجبت السماء الأرض ، والكتب المقدسة المناشير المستنسخة بالسنتسيل . وإنما للرؤوس نفسها ، وإنما للحماسة عينها ، وإنه لأنهار له ما يفسره : فكل مفردة من المفردات تستمد حضورها المتعاقب من كونها تسمح في الوقت نفسه بنسيان متممها . ولكنه تبديل ذو ضرر كبير ما دام مجرد ضمّ السجلين قادراً على جعل أمورنا اليومية غير مفهومة إذ يقرن ظَهَر المجتمعات الحقيقية إلى وجهها . والمناضلون المتقاعدون يعرضون - وهم يرفعون خيانتهم السياسية - الأجهزة النضالية للسخرية ، وكأنه يكفي لتنظيف الأرض رفع العيون إلى السماء . وإذا كانت «الحياة الكبرى» ، بموكب أوهامها المعكوسة ، لم تصبني ، فذلك راجع على ما أعتقد إلى أنني حملت مذكاة الحقيقة الدينية والواقع القومي على محمل الجد . وكيف كنت أنجّبهما لو أننا عجزنا عن دحرهما في معركتنا بالذات ؟ وعندها رُضْتُ نفسي ، كمثّل جندي جرح جرحاً طفيفاً ، على مواجهة « المدينة » والآلهة معاً (غني عن البيان أن الأمر تم على الورق) ، مسوداً كيفما اتفق عدة دفاتر مدرسية نشرت قطعاً منها هنا وهناك : بعضها ، وهو ذو طابع نظري ، في المجلات ؛ وبعضها الآخر ، وهو ذو طابع أدبي ، في كتاب^(٢) . وكان معنى أن يفكر المرء في الدين عام ١٩٧٠ وهو « يتكلم على السياسة » أنه وصل مبكراً جداً ولا شك ؛ ومتأخراً جداً ، عام ١٩٨٠ ، إذا فكر في السياسة وهو « يتكلم على الدين » . وما همّ إذا كان كتابي هذا لا يطابق بمحتواه - كما أجروا أن أرجو - واقع الحال بما يكفي لإثارة الرغبة الشديدة في الضحك لدى قارئ من قراء العام ٢٠٨٠ .

إن النظرة النضالية إذا فصلت عن أفقها المعتاد تدور حول نفسها . وإذا كنت سجيناً ، وبلا مستقبل ، فقد شرعت أعود نحو العالم الذهني الذي صدرت عنه (مع بُعد الشقة الناجم عن البطالة) مطبقاً عليه هذا المزيج من الارتياب النقدي والانتباه التردد اللذين يثيرهما اجتماع المعتاد والخارج على المألوف ، المعيش والمتعلم ، فيتولد من اصطدامهما في بعض الأحيان الشرر . إن كل إنسان يعلم أن الإعلام النادر ينبثق عن المقابلة بين أشياء عادية ليس من علاقة ظاهرة بينها . وكنت ، وأنا اتساءل كيف أفصل بين ما لم يشاهد أبداً وما سبقت مشاهدته وسط القصة التي كُتِبَها ، والتي ما زلنا

نحيائها ، أحضر عمليات عكسٍ غريبة بين الشكل والمضمون في جوف أشد صور « ايدولوجيتي » افتقاراً إلى الأصالة : عبارات جاهزة ، ورواسب آلية لم يحصنها تفكير ، وزوايا مهجورة في الخطاب الرسمي .

والصبغة الدينية - سواء كانت طبيعية أو كانت تلويناً - في معارك النضال من أجل التحرر القومي والاجتماعي واقع غير مدحوض ينتمي الى تاريخ الأمس واليوم . فالشروح والتفاسير ، من « انغلز » إلى « ارنست بلوش »^(٣) ، ومن « لاندسبراري » إلى « جاك بيرك » ، أضحت كلاسيكيات . وفي الشرق ، وعلى مرأى من الملا ، يضفي الإسلام تماسكاً وحيوية على عمليات استعادة الشعوب هويتها السلبية . وفي الغرب ، لا في بولونيا وحدها ، تفعل المسيحية على السطح ، ولكن بالعمق أيضاً ، في غفلة من الطلائع المسلم تماماً بإلحادها . وفي أميركا اللاتينية بخاصة تتفوق الثقافة المسيحية على الديانة المسيحية وتحيا بعدها في « الاشتراكية العلمية » . فخلف التمسك التقليدي الواضح بانتظار عودة المسيح - أي التعطش للعدل والأمل في « مملكة السماء » - نرى أن مناقبية الواجب المجلية بشعار التضحية هي التي تحرك مناضلين يواجهون الاستشهاد بشكل مباشر : إن موضوعات خلاص النفس من آثامها بالآلم ، والراحة في الموت ، والتكفير عن الماضي ، تتجلبب في القاموس الماركسي - اللينيني بعبارات وألفاظ ربما تركت ماركس ولينين حائرين ، بوصفها مشتقة من الصوفيات القشطالية ، ومن كتابات « ماري »^(٤) « المبشر » ، ان لم نقل من آراء « سينيك »^(٥) . ولقد نذر « زاباتا »^(٦) نفسه للعداء ، وكان « ساندينو »^(٧) يهتم بالنظرية الإشراقية القائلة بالاتحاد بالرب . وها ان التحرير الوطني « خلاصاً » للمضطهدين ، والثورة « انبعثاً » ، والالتزام « أداء للرسالة » ، والانضباط « تفانياً » ، و« الرهان الجديد في لعبة الورق » الذي سيفلس السيد العجوز ، ترد بنصها الحرفي مثلاً في البيانات الأولى الصادرة عن هاقانا (١٩٦٠ - ١٩٦٢) . ولا تزال هذه اللغة مشتركة بين أولئك الذين يسقطون هناك ، في أميركا الوسطى ، وأسلحتهم في أيديهم . والدم بذار الأمم - وهذه صورة مشتركة بين « تيرتوليانس »^(٨) وخطب التأين الخاصة بنا - والموت من أجل « القضية » هو المكافأة العظمى . وقد يكون هناك كتاب برسم التأليف يقدمه إلينا « ماكس فيبر »^(٩) « لاتيني » عما قريب ، وموضوعه : الاخلاقية الكاثوليكية والفكر الثوري .

وقد خدم الخلاص بالرحمة « رأس المال » كثيراً منذ اللحظة التي لم يعد فيها التاجر الحاذق مسيحياً رديئاً ، بعد أن سلّم « كالفن »^(١١) بالإقراض بفائدة . واليوم يسدي الخلاص بالأعمال خدمات كثيرة لـ « الاشتراكية العالمية » في الأراضي اللاتينية حيث من البديهي أن المسيحي الرديء لا يمكن قط أن يكون مقاتلاً . ومع أننا لا نرغب هنا في أن نفحص عن كتب الأصول الدينية للقواعد الاشتراكية البدائية (سان سيمون^(١٢) ، وفورييه^(١٣) ، وكايبه^(١٤) الخ . . .) في أوروبا « ايفاز الروح الديني » في القرن الماضي ، أو حتى صلات القرى بين الكتلة الرومانية - كديانة سلطوية - ذات الهيكلية التراتبية والإطار والنسج المؤسسي المحكم ، ونوع من « الاشتراكية الواقعية » ، فقد كانت هناك عناصر ، أو بالحري ، جوّ يستدعي تفكيراً أشدّ يقظة . وكان نوع من التركيب الكلامي الخفي للتعبير عن تنظيم الجماعات بالشكل الذي تكشفه هنا وهناك عادات لا مفر منها ، يبدولي ، بطريقة مغايرة ، أثقل وأشدّ نكراً من تشكل السلوكات الفردية التي تتيح الإحاطة بها سوسيولوجية عادية في مجملها ، وذلك بإرجاعها إلى عناصرها التاريخية - الثقافية .

إن مزايل النظرية ، الماركسية على الأخص ، تخفي ماسات . ولا يعني ذلك أنه أريد لها أن تُخبأ فيها : إنها بانكشافها لجميع الأبصار تصرف الهواة عن الانحناء ، فالأحرى أن تصرف المقيّنين المحترفين . ورئيس الشرطة بالذات لم يعثر عند « ادغار بو »^(١٥) على « الرسالة المسروقة » لأنها كانت ملقاة فوق المكتب تحت بصره ، وقد قال أحد الحكماء إن الحقيقة تتخفى حين تجهد في أن تبدو لنا حقاً . والتفاصيل شأن من شؤون الاهتمام . وقد يعيش حدّ أقصى من المعاني أحياناً في ما لا يستحق التفاتة من العلماء . وإذا جعلتني الحاجة ضعيف البصر وكأني لا اهتم لشيء فقد بدأت بعض « تفاصيل » الاشتراكية « المحققة علمياً » تتضح لناظري .

هناك مثلاً ضريح لينين « (أو ضريح كمال أتاتورك ، أو هوشي منه ، أو تيتو ، وغداً ضريح تشاوشسكو وآخرين) . وفي إمكان المومبيات المحفوظة فيها ، وهي لأدوية بكثير من التصميم ، أن تتوالى مع موجبات اللحظة الراهنة وتقلبات الحظ ، وتظل الحاجة إلى الاحتفاظ بمؤسّس قائمة . فـ « موزول » ،^(١٦) مرزبان « كاريا » ،^(١٧) المولود في آسيا الصغرى في القرن الرابع قبل الميلاد يفقه أقوال لينين

الذي لا يفقه أقواله والذي كان ينجله ولا ريب إقدام رفاقه البلاشفة على بناء هيكل جنائزي له . ولكن هؤلاء كانوا سيغضبون أيضاً إذا علموا الرمزية الدينية التي دفعت أخت « موزول » وزوجه في آن - « ارتيميز » الثانية - إلى إقامة هرمها الذي هو إحدى عجائب الدنيا السبع . ولسوف يعيش ضريح الساحة الحمراء بعد اللينينية : فالضرائح للبقاء (« هاليكارناس »^(١٧) باقية منذ عشرين قرناً) ، وجميع « النُصب »^(١٨) إلى زوال .

أو ليس في مكنة ما يزول أن يستغني عن شيء لا يدري كنهه يضمن الدوام ويمتاز الحقب وهو يعمرها جميعاً ؟ أولاً يغدو المرء ، وهو ينقل الاهتمام من اسم العلم العظيم إلى الموصوف الوضيع ، على طريق علاقة ثابتة وضرورية تجمع « المتعدد » إلى « الواحد » المؤسس . والمتوالية إلى حدٍّ أول ؟ وربما كان ما ينتج من المحنطات ، في نظر علم سياسيٍّ أساسيٍّ ، أقلَّ مما يُستخلص من التخطيط نفسه ، وهو طقس يسمح إذ يحفظ الأجسام بدوام أرواح الآلهة - الأحياء بعد موتهم ؛ الآلهة الذين يفترض دوامهم المؤكد عبر المكان والزمان فيما وراء المعتقدات الاجتماعية ومراحل النمو التقني بعض الاستمرارية بين السوفيات مُلهي الحماسات و« غصن » الذهب في الممالك القديمة .

وكذلك - وهذا مثال آخر مغرق في الابتذال - توصلت إلى اكتشاف حرق فيه ما يكفي من الإقلاق في قالب تعبيرى جاهز قادي أساتذتي طيِّبو الذكر والادراك السليم إلى اعتباره أخرق : « عبادة الأشخاص » . وبديهي تماماً أن لا مكان لمثل هذا اللامدرك في النظرية الماركسية . ولكن الوقائع في التاريخ العالمي ، من نينوى إلى « بيونغيانغ »^(١٩) ، مروراً ببخارست وكشاسا^(٢٠) ، تعاند ، بمدرك أو بلا مدرك . وإذا كانت النظرية الماركسية تهزأ من هذا فإن الأمر نفسه ما فتىء يبدى استعداداً ضارياً للهزء بالنظرية . فماذا ينبغي أن تكون السلطة السياسية لتدعو باستمرار إلى تجسيد القضايا في الأشخاص ؟ وماذا ينبغي أن يكون الرئيس الأعلى لبلد في نظر تابعيه لكي يصبح « ديونيسوس » أو « هرقل » ، أو « منتمياً » إلى الآلهة كما كانت الحال قديماً و« عبقرياً » كما هي اليوم ؟ وضبط المرء نظرتة إلى الشخصية المحتملة التي يتحلَّى بها أحد الأفراد تمام التحلِّي هو لستر أن معضلة العضلات ليست ، والحالة هذه ، في ستلين (أو ماوتسي تونغ أو تشاوشسكو أو كيم ايل سونغ) ، وإنما هي في كلمة « عبادة » ، وإخفاء الثابتة الانثروبولوجية تحت الظرف السياسي . ونادراً ما يحلُّ المرء العضلات برفضه طرحها على

نفسه . فلم تؤدّ الشكوى الميينة من « عبادة الأشخاص الحاكمين » إلى « اختفائها » سياسياً ، لا عبر العالم بعامة ولا في حى العالم « الاشتراكي » بخاصة (حيث لا يُدري إذا كانت المسألة قد أحرزت تقدماً منذ المؤتمر العشرين ، إن لم نقل تفهقراً) . وذلك لسبب ما . ولاعترف أحياناً بأن أكثر ما هزني شخصياً عداء مناوشات الروس والصينيين - على جانبي نهر « التّنين الاسود » - التي أسالت حديثاً كثيراً من الخبر هو كلمة من ثلاثة مقاطع^(٢١) لم يتح لها أن تسترعي انتباه أي من المعلقين : فقد كان كل من الحزبين الشيوعيين يدعو في بلاغاته على التوالي ، في وقت واحد وبالاحتفالية ذاتها ، إلى الدفاع عن « تراب الوطن المقدّس » . وهذه حبة رمل أخرى في آلتنا الادراكية كان على رفاقي استبعادها بإيماءة غيظ . وكانت تلك ، والحق يقال ، الحقبة التي استقبل فيها بباريس ونظّر أعجب هذين ديني في القرن العشرين - الملوّية - من قبل أدمغة مفكرة باردة ، بما في ذلك جماعة من أساتذة الفلسفة ، بوصفه المرحلة العليا للعقلانية التاريخية . وأذكر أنني سمعت في بوليفيا عبر جهاز ترانسستور ، خلال إذاعات باللغة الاسبانية من راديو بكين ، عن رحلة طويلة ، لم تقدم إلى « الرفق والأصدقاء في العالم بأسره » على انها رمز أو مثال بل حقيقة واقعة ومثل ، قامت بها فلاحه طنزانية عجوز قطعت فيها ثلاثمائة كيلومتر على الأقدام لتأتي إلى العاصمة وتلمس بيديها ، في فصلية الصين الشعبية ، صورة « قائد الدقة العظيم » والمرشد الأعلى للبروليتاريا العالمية .

وقد أضاف المذيع انها ماتت مهوكة في اليوم التالي وهي تطفح بشراً وجوراً . وحتى أعداء الايقونات لا يحطمون إلا ما يمكنهم استبداله من التماثيل التي كانت تقدم إليها النذور . وقد حدث هذا ، وأسوأ منه بكثير ، عام ١٩٧٠ دون أن يزعج في الطاهر غير المؤمنين في أحسن معاهد فرنسا عن يعتقدون بأنهم انتهوا اليوم من متالينتهم أو ماوئيتهم لأنهم التقوا مذكاً أشخاصاً يماثلون الله في عظمتهم ، من أمثال ريمون آرون وآية الله (الحميني) ، ورئيس الولايات المتحدة ، وبوب مارلي . وقد كتبت هذا الكتاب لأفهم لماذا يكون المذيع والفلاحة وكبار الأساتذة على حق دائماً بطريقتهم الخاصة ؛ وإلى أي منطلق يستجيب غبلاًنا اليومي . وهو مكتوب بهذا المعنى من الذاكرة ، ووفاء لسؤالين صغيرين أو ثلاثة ما زالت تعترض حلقي منذ عشر سنين أو خمس عشرة ، ورفضت ابتلاعها بلا أبالية ، لحساب الزمى الذي يمرّ ، خشية لفظها غداً نيثة تماماً ، وبلون آخر

(أسود أو وردي أو أخضر) . وإذا كان الزمن السياسي هو بالضبط الزمن الذي لا يمر ، كما يظن هذا « الكتاب » أن في مكتته اثباته . فإني أكون على الأقل قد تعلمت لماذا يفاقء التاريخ ، وتعلمت ألا انظر إلى فواقه على أنه نهاية العالم . ولا إلى بصقائي على أنها ماء مقدس .



وكما أن غنى المجتمعات التي يسود فيها نهج الانتاج الرأسمالي يبدو وكأنه ركام ضخم من السلع ، كذلك تبدو فتوة المجتمعات التي تسود فيها « مرحلة الانتقال الاشتراكية » وكأنها ركام ضخم من الاحتفالات . ففي مواجهة مجتمعات الاستهلاك تقوم مجتمعات الاحتفالات التذكارية . والاحتفال هو البضاعة الخاصة بـ « الاشتراكية القائمة في الواقع » (تعوض الوفرة في الحقل الأول القلة في الحقل الثاني شتاً ذلك أم أينا) . وتحليله ، بقصد محاكاة مستهل كتاب « رأس المال » على كل حال ، « سيكون بالتالي منطلق أبحاثنا » . وهو تحليل لن نشرع فيه هنا مشيرين منذ البدء إلى هذه الحقيقة البديهية : إنه من المنحدر الذي يقود من قلب نظام الدولة القائمة إلى انشاء دول غير قابلة للغرق تقريباً تبدأ الثورات بالعيد وتنتهي بالاحتمال الذي هو عيد دو طفوس (وعليه لن تكون الخلاصة « ما نفع الثورة ؟ » وانما « ما نفع الاحتفالات ؟ ») . ولذلك كان قد سبق لي العلم - مسترشداً بالبصيرة ، وقبل ان اندفع في خضم تاريخ الأدبان المقارن بكثير - بأن المجتمعات التي يتصب فيها « الاتحاد العلمي » عقيدة للدولة تنضح بالتدين من جميع مساماتها . والفعل « تنضح » غير ملائم لأنه قد يوحي بالقذارة . فالافراز نشاط رسمي ، بل هو عُصَاب تنظيمي توظف فيه هذه التكوينات الاجتماعية - اتحدث عن النماذج الأصلية ، مستثياً بالطبع بلداناً مثل بلدان شرقي أوروبا حيث « الاشتراكية » مستوردة - أكثر من نخوتها وجميع عناياتها ، عنيت روح روحها . ففي البلدان المركزية لـ « الاشتراكية الواقعية » تتجلى الحياة الجماعية وتُستنفد في ترنيمة لا تقطع ، في الحماسة المتكررة خلال المسيرات الشعبية ، والاستعراضات العسكرية ، والمسابك ، والاحتفالات بذكرى التأسيس ، والافتتاحات ، والاختتمات ، والمهرجانات ، والمؤتمرات ، وحفلات التكريم ، والجنائز ، والزيارات ، واللقاءات ، والحفلات كالمساهرة ، والمعارض ، وحفلات الاستقبال ، والخطب القصيرة ،

والاجتماعات لأداء اليمين ، واحتفالات تقليد الأوسمة ، أو الأوشحة ، أو المداليات ، وحفلات توزيع الشهادات ، أو حُرَم الاعلام الصغيرة ، الخ . . . ويبدو تنظيم الحفلات هنا وكأنه الوظيفة الأولى للسلطات العامة ، وظيفة ليست تقنية وإنما هي سياسية تماماً ، وكان البروتوكول ، هاحس الحياة الجماعية ومادتها ، ليس خدمة إدارية بين خدمات أخرى ، وإنما هو المظهر المباشر والمادي لتنفيذ الدولة . والمجتمع المدني الذي امتصه في واقع الحال الحزب - الدولة هو كل الوجود الاجتماعي الذي نراه ، لا محوطاً بل مصادراً ومجّماً في أبهى الطقوس المدنية ، أي هذه المشاهد التي لا تؤلف مواكبة للأخبار اليومية (الصحافة والإذاعة والتلفزيون والاعلانات الخ) وإنما تؤلف مادتها الأساسية . فالزخرف يحل محل النسيج ، والديكور يقوم مقام العرض المسرحي نفسه !

معلوم ان لفظ ديانة مستبعد (بتهمة التجديف) من القاموس الشيوعي الذي لا يخشى مع ذلك أن يعطي المقام الأسمى لـ « الاحتفالات » ، ويستقبل بالترحاب « فخامة » التظاهرات الجماهيرية . والحركة الشيوعية التي لا تستطيع إخفاء تمسكها « بإقامة الطقوس »^(٢٢) ، ولا عصر كهانها الأكبر ، تهتم أكثر من كل أحد بالممارسات والمبادئ « الطقسية » . وللحديث عن التدين الخاص باجتماع ما (اجتماع خلية أو شعبة) في مسامع أحد المسؤولين وقع الاستفزاز ، بل وقع الترهات (الاغنية معروفة : « مونيرو وسيلون » الخ . . .) . وكأن الأمر بحاجة الى الكلمة ليكون . أو كأن وجود الأمر في كل مكان لم يكن ليفترض بالضبط غياب الكلمة . فخلال نحو ألف سنة صهرت « المدينة - الكنيسة » في اليونان القديمة ، شأنها شأن العهد الروماني بشطريه الجمهوري والأمبراطوري ، الحياة السياسية والحياة الدينية دون أن تلجأ إلى لفظة « ديانة » . ولنذكر بأنه ليس لهذه اللفظة مقابل في اللغة اليونانية ، وأن ترجمة كلمة « religio » اللاتينية (التي لم تكتسب مفهومها الحالي الا مع لوكريس^(٢٣) وشيشرون^(٢٤)) بـ « الألهة والاحتفالات » قد تكون أقل الترجمات بعداً عن الصحة . وإذا أضفنا أن العهود القديمة ، الاغريقية والرومانية على السواء ، لم تعرف لا الأورثوذكسية ، ولا المعتد ، ولا الكهنوت ، وافقنا على أن نصيب قوانين المراجعة العامة (الجمهورية إذا كان ذلك أفضل) من الصرامة قد زاد أكثر مما نقص .

وما كانت المفارقة التاريخية المقلقة لهذه « المجتمعات الجديدة » لتزودني فقط بالرغبة في

الضحك باستهزاء . فهي بوصفها متساوية الحدّين تقدم الأجد والاسوأ . وقد تشير الابتسام بحدّها الرديء شبه المؤثر : مظهر العواصم الاشتراكية المائل لمظهر « مدن الأقاليم » ، والملابس والعادات التي لم تعد دارجة ، والشئ المتكلف المثير للضحك الذي يطبع الحياة اليومية ولا يكاد يستحق الذكر . وقد تثير الخوف بحدّها فقط الجاني المفضل في الغرب : الخشونة الاستبدادية ، والنفوس الميتة تحتل المكاتب ، وعبادة الزعيم . وتطبق شعار سبينونوزا القائل « لا ينبغي أن نهزأ ، ولا ينبغي أن نبكي ، وإما ينبغي أن نفهم » على النصف الآخر من العالم يفترض التخلص من عبء الكليشيات المكابر . ويبقى أمر الإرهاب أشد الأمور بهراً بالطبع لإخفائه الخصيصة الدائمة التي تُخشى أكثر ما تُخشى في « الاشتراكية الواقعية » ، ألا وهي السأم . فلقد رأينا ، ونرى ، وسوف نرى أكثر فأكثر ، مجتمعات « اشتراكية » بلا معسكر اعتقال ، إن لم يكن - وهذه ميزة كبرى لها على الغرب - بلا سحناء سياسيين ؛ والمسألة الحقيقية هي في معرفة ما إذا كان بالامكان أو لا رؤية مجتمعات اشتراكية ليس فيها مكان للسأم تطفو على سطح الوجود . وبانتظار (دراسة جدية لأسس السأم الاجماعي وطرقه ، أعتبرها حجر الزاوية لأية انثروبولوجيا اشتراكية في المستقبل) نبدأ بالإحاطة بالمفهوم - الحاجز الخاص بـ « نظام الحكم المطلق » . وقد قيل فيه إنه يدعو الى البلبلة برصفه بخلط بين انظمة سياسية يعارض احدها الآخر في الواقع بـ مضمونه الطبقي « وأنا اعتقد بالعكس أنه باهر بوصفه « مميزاً » . وليس ذلك لأنه لا يوجد في النباتية المؤسسية جنس فريد يميزه الاضمامة « حزب - دولة - مجتمع » . وقد يكون هذا هو المضمون الوحيد الممكن عزوه الى هذا الشكل - المبرز لـ « نظام الحكم المطلق » الذي يحسن تركه لـ « الدراسات السياسية » ، كما هو عنوان الدراسة التي تحمل طابع القرون الوسطى لأشكال السيادة الحديثة . فليست حطيطة « الحكم المطلق » ، من وجهة البحث في مرضيات الوجود السياسي ، فاعلة أبداً لأنها تخفي استمرار الوظائف تحت تنوع الأجهزة وتطرح تبايناً في الطبيعة بين شكلين من أشكال التنظيم الاجتماعي سائرة بذلك شروطهما المشتركة في إمكان الوجود . وفي ترسانة « علومنا السياسية » يؤدي « نظام الحكم المطلق » تقريباً الأدوار التي كان « التعصّب » يؤديها في « عصر النور »^(٢٥) ، أو « الطوطمية » في الاتولوجيا البدائية : ذريعة جهل وطقس تعزيم لطرد الشيطان . إنه يتيح اعتبار

الكواكب المجموعة بهذا الشكل خارجة على النظام الطبيعي ، أو كأنها انحراف أو اختلال لا علاقة له بنظامنا السري . فهم همج ونحن متمدّون ؛ هم مستبدّون ونحن ديمقراطيون . انهم خطرون ونحن غير مؤذنين . وإذا كان إفيرير المعرفة ، في كل مكان تقريباً ، قد صدّع فواطع العقل الهاجع فإنها ما تزال صامدة في مسكنا السياسي . وقد اثبتت المعرفة عن طريق المواقف - الحدود انها منهج خصص في العلوم الإنسانية ، وها هي الجذور تتعري حتى أطرافها . وأما الاشتراكية الشرقية فتنقلنا إلى حافات الكون السياسي حيث تنفجر ذاكرتنا ولا من مدافع .



« إذا أراد المرء دراسة الناس فعليه أن ينظر قريباً منه ؛ ولكن عليه لدراسة الإنسان ان يسّرح نظره بعيداً ، وينبغي قبل كل شيء ملاحظة الفروق لاكتشاف « الخصائص » (« بحث في أصل اللغات » ، الفصل الثامن) . ولقد تعلمت مثل كل الناس شعار مؤسس علوم الإنسان جان جاك روسو . فكان ان سرّحت نظري وخطاي بعيداً ، وبدأت بالتالي أرى عن كثب وفي وقت معاً ظرفي الخاص وما يبقى من ثابت عبر تنوع الظروف . وأتاحت لي ملاحظة الفروق بين الأشكال القائمة للهيمنة السياسيّة أن ألمح نوعاً من الهوية للهيمنة نفسها متقاطعة مع خطوط العرض ومع الحقب ، هازئة بالحدود والدساتير . ولا بد أن روسو في « مقالته عن أصل التفاوت » قد لجأ إلى خيال نظري ، خيال « الفطرة الصفر » التي « لا وجود لها ، والتي ربما لم تكن موجودة يوماً ، والتي قد لا يكون لها وجود قط في يوم من الأيام » ؛ وعلى الرغم من أنه قد يكون اختار تنحية الوقائع فإنه لم يغفل أن يستخدم عدة الاستقصاء المتاحة آنذاك : المتوحشون - سكان جزر الكاراييب والهوتانتو^(٢٦) - الذين لم يكونوا « المتوحش » ، وإنما أولئك الذين هم أقل ما يكونون بُعداً عنه ، والذين كانت تبايناتهم بالنسبة إلى درجة الصفر في التمدن من الضعف بحيث لا تمكّن من إضفاء شبه واقع على وهم الأصل . أفلا يمكن ، في استقصاء عن اشكال الاندماج السياسي وقواعده ، ان يُعطى الإنسان الاجتماعي الوظيفة التي يشغلها إنسان الغابة في ابحاث روسو عن « أسس المجتمع المدني » ؟ بفارق بسيط ، فارق لا ينبغي اسقاطه ، هو أن الإنسان الأول موجود ، وأنه يعيش ويتناسل عملياً أمام ابصارنا ، وأنتا لسنا قط بحاجة للرجوع الى المقالات الوصفية التي حررها

« بوغافقي » (٢٧) أو « كوك » (٢٨) لنعرف ما يُشبهه . وأين سرى حسن سير الأجهزة العامة للمؤسسة بأفضل مما نراه عبر الأنظمة المتفوقة في مؤسساتها ؟ وأين سنجد « استبدالاً لأمن بتبعية » ، هذا المفترق الذي يلتقي عنده الأساس السياسي لشرعة الإخلاص الدينية والأساس الديني لشرعة الواجب السياسية ، معروضاً لنواظرننا بشكل أكثر سذاجة وبالحجم الطبيعي ؟ لقد كان « شعار للإله » مفتتح القربان قديماً بين الإنسان والآلهة . وهنا ينظم شعار « خذ وأعط » الاتفاق الحبي بين الدولة - الحزب والفرد الاجتماعي : « أَدُ خدمتك العسكرية ، شارك في حفلاتنا ، ولكن لا تتدخل في اعمالي ، وفي مقابل ذلك أوْمَن لك العمل ، والعناية الطبية ، والأمان في الشوارع ، والطمأنينة في غدك ، وكذلك المستقبل لأولادك . دعني أحكم على هواي فوق ، وأدعك تتدبر أمرك كما يحلو لك تحت . الإدارة العليا لي ، والانتاجية السفلى لك . » وحين لا يكون الأجنبي هو الذي يفرض ذلك ، يُؤنَّع العقْدُ باليدين ، بشكل جماعي ، ويفهم مطبق . وقد اختار عقدنا الاجتماعي الأصلي مقراً له ذلك « المتحف » الخاص بالتاريخ الطبيعي الذي تترع فيه هذه المجتمعات الرخامية مكيئة ، وبالحفظ والصون .

ويُفترض أن الضمور الفائق ، لا في قيم التراتب - السلطة ، والانضباط ، والمركزية ، والأمن ، الخ . . . وحدها ، بل وفي الأجهزة العائدة إليها على التوالي (« أجهزة الأمن » مثلاً) ، لا يشوّه الوظائف التي تقابلها ، وإنما يعينها بوضوح ؛ وبكلام آخر تؤلف هذه التشوّهات عدداً ممثلاً من عمليات النشر والذيع . وما لا شك فيه أن « الاشتراكية الحقيقية » تستاهل وصفاً حصرياً كافياً بذاته ، باعتبارها نظاماً من الأعمال المتبادلة يشترط كل ملمح من ملامحه ملمحاً آخر ، دون علاقة تبادل ظاهرة (التخطيط الاقتصادي ، أشكال التواصل الاجتماعي ، الخ . . .) ، ولكن إذا كان مبدأ « المجموع » هنا واضحاً ، كان علينا أن نتذكر كذلك أنه لصيق بمبدأ الوظيفة الأعم الذي يسبق « الجهاز » ويليهِ وهو « يوجد » . ويكمن عدم احتشام هذه الأشكال السياسية « المتخلفة » من التنظيم في أنها تُقدَّم بحالة الأجسام الخام ما تستره أنظمة أخرى أو تُلطفه أو تخلط به غيره . وهي ، بتحريها ما تغلفه مجتمعاتنا الغربية « المتقدمة » بأقنعة تنكّرية باهتة ، تقدّم لكيماثي المادة السياسية الشديدي الميل إلى العمل (في المختبر) ، في المكتبة ، فرصة خارقة ليَجربوا في « الجسم الحي » ، في كتاب

العالم الأكبر ، فرضيات العمل التي افترضوها .

لقد أدرك روسو، من غير أن يحاول مع ذلك إيجاد الحلّ، ألا معضلة إلا في عمليات الانتقال . انتقال ، في زمانه ، من الطبيعة إلى الثقافة ؛ أي من « الإنسان الناته في عاباته . بلا صناعة ، ولا كلام ، ولا مأوى ، ولا علاقات » إلى الكائن الراشد المرتبط بجسمه السياسي بعقد طوعي . والحق أنه بالإمكان دوماً وضع وصف لحالة بازاء وصف آخر ؛ والمسألة الحقيقية هي في فهم ما يقحمه الأول في الثاني . وفي الإمكان دائماً نسخ المنطق الداخلي الخاص بنية ما ، حتى وإن لم تظهر على الإطلاق للعين المجردة العلاقات المميزة التي تربط عناصرها بعضها ببعض . والصعوبة هي في أن يُعاد بالتحليل بناء منطق العمليات التي تتّلم الانتقال من بنية إلى أخرى . يبدو أن الإناسة السياسية تفيد في هذا الصدد من امتيازات تسعى وراءها الإناسة الثقافية على غير طائل (أو هي بالحريّ مكرهة على السعي وراءها في أبعد الأمكنة من الكرة الأرضية وعلى العثور عليها في ملاحظات تنسم بأكثر الشاشات ابهاماً) . والحق أن نهار الزمان السياسي بشرق كل صباح لناظرينا ، وعملاء المؤسسة هم أنفسهم دارسو اعراقها . إن وثائقنا المحفوظة تشر في صحيفة الطهيرة ؛ وموآدنا تتكدّس على الجدران ، وفي الاكتشاك ، وعلى الشاشة الصغيرة ، وكل يوم يجدّها بالشكل الذي هي عليه . وكان ينبغي أن يكون العالم بأسره مختسراً . ولكن العالم الثالث يقود طليعة البحث ، إذ فيه لا في مكان آخر يمكن رؤية ما كان متحداً يفصل ، وما كان مفصلاً يتحد ، ورؤية أمم تتلاشى ، ومقاطعات ترسم حدودها ، و« أنظمة اجتماعية » قيد لتجربة ، ورؤوس أموال تظهر حيث لم يكن ، قبل ذلك بعشر سنوات ، سوى الرمل والعشب وباختصار ، فها هنا تتمّ مفاجأة الأمر السياسي وهو يولد . ونحن لا يعنينا سوى الولادات .

إنّ « العدم » الذي سبق الخليقة نعرف ما هو أو نفترضه ، و« الفضاء الكوني » نعرف كذلك ما هو ، أو نفترضه . ولكن ماذا نعرف عن تحوّل أحدهما إلى الآخر ؟ من البرق الخالق الذي قال به « أنا كسيماندروس »^(٢٩) إلى ضجّة الأمس الكبرى ، أو من النظريات الايونية في تفسير الكون إلى الفيزياء الفلكية ؛ لقد زادت مصداقية الأخوة ، وأما الطبيعة المنطقية للمسألة فلم تتغير بشكل أساسي ، وهي كيف يتم الانتقال من نمط

وجود للمادة إلى غط آخر، ومن السديميّات الغازيّة إلى النجوم، ومن النجوم في حالة التكوّن إلى الأنظمة الكوكبية ؟ ومهما اختلفت الأحوال فإن نواة النوى في نظرنا ، هنا كما في مكان آخر ، واليوم كما غداً ، هي الانتقال من الفوضى إلى النظام ، من « اللامنظم » إلى « التنظيم » . وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى وكأنه المقابل المنطقي المتسلسل زمنياً لذلك الذي أقصّر مضجع القرن الثامن عشر . فبدلاً من التماس خط الانتقال الأمثل الفاصل بين ما هو متمدن وما هو طبيعي ، أو بين ما هو منحلّ وما هو أصلي ، قد يكون الأمر هنا أمر رسم الطريق العكسي من جديد . إنه مذكّك عملية عكس للطريق المختصر الكاشف : فالتجربة المناسبة ، انفعالية كانت أو نظرية ، لا ترتجى قط من ظهور مباغت لـ هندي غواياكي « وسط مضاعة ، ولا من غمغيمات « الطعل المتوحش » الذي انتزع من قروء الشمبنزى ؛ لكنّ هزة بالحدّة نفسها ينبغي أن تتابنا حين نشهد ، في مدى بضعة أسابيع ، فوق أرض اجتاحتها الحرب الأهلية وفوضى الأحكام وعواقب زلزال وتركبتها شبه بلقع ، نشهد ولادة دولة جديدة (لا محرد إعادة بناء القديمة) ؛ أو كذلك ، وبدرجة أدنى ، حين يجتمع شتات حفنة من الثائرين عند منفذ لسيل في الغابة ، ويُرتجل معسكر مركزي بكل ما يستتبعه : توزيع المهام ، ورتب القيادة ، وقواعد الانضباط ، ومراكز الحراسة ، وإشارات التعارف الخ . . وما كنا لتتخذ من بلورة قوة مسلحة أول ، والقبض على جماعة مقاومة ، وتكوين نواة منظمة في ظروف البقاء الواضحة رمزاً ولا تعبيراً مجازياً ، فهي « شيئاً بالذات » .

ومفهوم الأمر السياسي موجود في السياسة وهي في طور ولادة ؛ وسر هذه الأشياء هو في الشيء نفسه . فلقد أصبح « مولد القيادة » (فوكو)^(٣٠) ممكناً بدمج الموت عن طريق دراسة لعلوم دراسة نقدية في التجربة الطبية . ونراها على أن ولادة علم سياسي وضعي سوف تسلك الطريق العكسي ، وأنه سوف يستدل بالقول « انظروا إلى بعض أجنّة الدولة » القول « شرّحوا بعض الجثث » . وإن ما كانت تجربة علم التشريح المرضي تتوقعه من عملية التشريح - أي جعل ما لا يرى مرئياً ، أو تتبع المرض وملاحقة تقلباته بالعين - يمكن التماسه في تأسيس عمليات الهدم والتخريب التي تطفو فيها على السطح الأجهزة المستترة المنظمة لسير النظام . والجماعة تعكس القطبين الأساسيين ، فإذا الموت نواة الفرد العنائية ، والموقع الذي منه يكشف أنه لا بديل عنه ، والذي يدين

له بأنه شاعر ، والذي يبعثه على الغناء . وإذا الولادة هي للجماعات النواة الغنائية التي تشعرهم بتمييزهم الذي يلهب استحضاره حماسة جمهور من الجماهير ويلقي بالنشيد في فمه . وهناك شيء من المنطق في هذا التوزيع الغنائي . ولذا فإنه من المفيد التفلّت من إغراءات القوضى الفردوسية ، هذه السرابات الخلاصة المودعة بعيداً في « المجتمعات المناهضة لفكرة الدولة » ، المجتمعات التي لا تُرى قطّ في أيّ مكان ولكن يُتحدث عنها باستمرار . ولن يجد الأمر السياسي مُدرّكه في موضوع الأعراق ، بل في « الانتقال » من البرد إلى الحرارة ، عند موصل علم السلالات بالتاريخ ، وبالضبط عند المخرج من « جنة عدن » ، أي حيث يتحطم الحلم .

وما إن يرغب المرء حقاً (أجل ، هذا بالواقع ، في البداية) في تحشّم النظر إلى المسارات الشهيرة لبناء « المجتمع الجديد » على أنها عمليات بناء جديدة لمجتمع بلا نعوت حتى تنقلب مغامرات العالم الثالث التقدمية الى رجعات ورعة للينابيع . وتضجّ في اسماعنا داخل ورش التكوين التي تصنع فيها بنى الكائن - المجموعة ، ويشي فيها تكوّن البنى بينية التكوينات السياسية ، اصوات مثل : « ولادة أمة » ، و « بلد في طور البناء » ، و « دولة في مخاض » . وعند مسالّح القدسي الاجتماعي ، وعلى النخوم الرجراجة المهذّدة على الدوام التي تفصل بين القوضى والنظام ، تستكشف الثورات المعاصرة الماضي الجماعي وتكرر ولادة الجماعات . ويخلف « الحرس الشبان » مجموعة الحرس الشيوخ المتقاعدين ، والحرس الحمر الحرس البيض . وينوبون عنهم في حمل النصب ذاته من الصور وطرائق السلوك واستعارات ، بحذافيرها في بعض الأحيان . ولكن الفرنسي الليبرالي المهذب - في زمن السلم والازدهار - الذي يسوؤه ان يقرأ على لافتات « ها قانا » هذا القسم الدالّ على التسليم المطلق : « قائد ما دمت راعياً ، وحيثما شئت ، ومتى شئت » ، يجهل ولا ريب أن ديكرتياً مسّته نار الحماسة لا يفلت من النار المقدسة ، كهذا الديغولي الكبير الذي كان يهتف عام ١٩٤٣ في لندن : « قدر ما شئت يا جنرالي ، قدر ما شئت يا فرنسا » . و « فوق الصراعات السياسية » كان يتنصب حينذاك « وجه فرنسا الحربي الرهيب » . وإنه لتغفو أوطان وتنهض أخرى ، وأما الحرب فتبسط قانونها وكأنه طليعة القوانين . وأما قوانين البقاء الجماعي فلا تُقرّ بعدم صلاحها . وسوف يعجب شابنا المتورّ من حماسة « الكوميانيروس »^(٢١) الورعة وهم يحتفلون بذكرى ٢٦

تموز» ، اليوم الذي أبصروا فيه النور ، ناسين أن هناك « رفاقاً » آخرين في « عملية تحرير » أخرى يبدون الحماسة نفسها كلما جاء الثامن عشر من حزيران في « مون فاليريان »^(٣٢) . وأوقات بزوغ العجر في تاريخ الشعوب قاسية ، وأوقات الغروب محتشمة . فقد جفّ عندنا الدم المؤسس لدولة القانون وجد في مواد القانون وبنوده ، ونحترق في زخارف وتلبسات ، واختفت مستنقعات « الباستيل » أو مستنقعات « أيلول » تحت بسط « الأوبيسون » في قصور « الجمهورية » ، مع أنها ، أو لأنها ألزبت أسسها (من الجمهورية الأولى إلى الخامسة مروراً بالرابعة) . وذكرانا في « ١٤ تموز » هي ذكرى اتحاد القلوب في « شان دو مارس » ،^(٣٣) وليست ذكرى الاستيلاء على « الباستيل » . واحتفالنا السنوية « بالتحرير » هي بـ « لوكليز »^(٣٤) ، و« قوات فرنسا الحرة » ، وليس - ليس على الأخص - بالأعمدة التي كان يقيد إليها من رُموا بالرصاص ، ولا بالنساء اللواتي حلقت شعورهن . وفي إمكان مجتمعاتنا المتقدمة بعدم قربت القرايين الكثيرة وغنت كثيراً وقطعت الكثير من الرؤوس ، وبعد أن بنت أنفسها على هذه الشاكلة طوال العصور ، ان تستبجح الإجفال امام هذه الزمر المتخلفة - خضراء كانت أو حمراء أو سوداء - التي تقرب القرايين وتغني وتُعديم رمياً بالرصاص ايها كانت .

إن الدوران حول المحيط الخارجي المزعوم يقدم لما يدعي أنه المركز أقصر حط ما يزال في مكنته خطه بين سطوحه وأسسهِ ، بين حالته الحاصرة وشروط تكوين هذه الحالة . وروسو الذي كان يتحدث بأن أغرب الأشياء عنا هي التي من حيم حيسا كان يتألم لزوال الفطرة منفلة من كل قبضة . وكان يقول إنه لكي نحسن الحكم على حالتنا الحاضرة وتكوين مفهوم صحيح للحق الطبيعي ينبغي على الأقل أن نعرف كيف كان الإنسان حين خرج عارياً تماماً من بين يدي الألوهية . علماً بأن الطبيعة قد ضاعت إذ أفسدها التقدم في كل مكان . ولا نعثر عليها إلا في أنفسنا وبأنفسنا بواسطة حسنا الداخلي : على هذا يغدو عالم السلالات الحقّ الفيلسوف الذي يستطيع معرفة بدائية الإنسان دون أن يبرح غرفته . وبالمقابل فإننا لو حملنا عمل الجدّ الفكرة المتندلة القائلة بأن التنقلات في الفضاء هي رحلات في الزمان (وأني في لوس انحلوس أتسكع في قرنا الحادي والعشرين ، وأن القرية الفلانية في اثيوبيا تعكسني في قلب القرن العاشر ، الخ . . .) لألفينا ان العالم بالإناسة السياسية يراول مهنته بنفي نفسه ، بل إنه قد لا

يحسن مزاولتها كما ينبغي إن لم يجعل من نفسه مغامراً بعض الشيء ، أو سائحاً في « دنيا المغامرة » على الأقل . إنه ينال شهادة الأستاذية وهو « يقوم بالثورة » ، أي وهو لا يقوم بها ، (ليس هناك نجاحات كثيرة في مدى جيل واحد) ؛ ويكون النضال سته التمهيدية إلى الإجازة . وبعد ذلك ينبغي عليه لكي « يستغل » عذته أن يعود الى بيته ويعيد بطاقته . فليس في وسع المرء أن يتحزّب وان يعمهم في المدة نفسها « الظاهرة التي هي الحزب » . وعندها لا يكون أقل الأمور مدعاة إلى الاستغراب أن يرى « إجازته التعليمية » تسحب منه وقد أصبح لديه أخيراً ما يعنمه ، والمحة تقطع عنه (أو الراتب ، أو النفقة ، أو القرض الخ . . .) ، وجميع أبواب المؤسسة تغلق في وجهه . وإنه لحق أن يقال لي إنني من وجهة أكاديمية قد أضعت وقتي في التسكّع هرباً من المدرسة . ومن الخطل أن يقول المرء لنفسه إن متشرداً في السياسة لا يمكن أن يكون فيه إلا ماجن في العلوم السياسية . ذلك أن ما يبدو لي مستحيلاً تجاوزه هو الشطط الذي يتصف به عدد من الأعمال الشهيرة بأنها عنمية لدى متعاطيها ؛ وقل الشيء نفسه في الطابع الفظ كل الفظاظ ، أو بالحري الطابع العمهي لأشد الهذيانات السياسية رواجاً بين الطلاب الثقافية عندنا - حيث يمكن رؤية أصدق الأمارت على خفتها من الوجهة النظرية ؛ وما أصحّ الرأي القائل بأن النظرية التي لا تقبل ترجمة عملية على المدى الطويل ليست بنظرية بل هي مخرفة . ولا أستطيع دفع الاعتقاد بأنه إن وجدت في قابل البحث حبة من تركيز جديرة بالبقاء في غربال الممارسة الفعلية فإنما أدين بها لتطوّفي بين متوحشي السياسة ، من ناحية « الحالة الفطرية » للوجود الجماعي .



الحاصل ، ماذا كانت المفاجأة السياسية الكبرى للقرن العشرين - قرن أشد الانقلابات التفتية والاجتماعية التي عرفتها البشرية سطوعاً - لتكون لو لم تكن اكتشاف انه ليس هناك في النتيجة من مفاجأة ؟ وإنما لا نزال مذهولين لذلك كل الدهول ، مشدوهين لأن ذهوبنا كان قبل قليل جداً . ولا ريب في أن على من يعدّ الأيام ان يعلن في نهاية كل عقد من السنين : « لن يكون بعد شيء كما كان قبلاً » وإنما لعبارة صحفي أو مشتغل بالسياسة . وأما في يوم الحسابات ، في آخر القرن أو نهاية الحياة ، فالواقع يفرض هذه التمتمة : « لقد كان بعد بالاجمال كما كان قبل » . أهى عبارة كاتب

مذكرات أم عبارة مؤرخ؟ بعد أي شيء؟ بعد «الثورة»^(٣٥). بعد «المحرقة»^(٣٦). بعد «المقاومة»^(٣٧). بعد «المؤتمر العشرين»^(٣٨). بعد «أيار» (مايو) ١٩٦٨^(٣٩). بعد الانتخابات الأخيرة^(٤٠) الخ... وتتردد اللازمة في كتب السير الذاتية ، والقوائم الإحصائية ، وشهادات الشهود ، والمذكرات ، من جيل إلى آخر ، وفي جميع المعسكرات والاتجاهات : «مع أننا كنا قد حلمنا بعكس ما جرى ، واستمتنا في العمل لبلوغه ، وها هو الحلم يتحطم ، فقم يا هذا كما في السابق وأعد لي من جديد كل ذلك». وكأننا لم يفرغ بعد من حلّ بعض العقد المستعصية ، أو من إعادة الارتباط بماضٍ ذميم منسوخ «لا يمكن تصوّره» ؛ أو كأن قسراً شيطانياً على المعاودة يستमित في جعل قولتنا «هذا لن يتكرر أبداً» اضحوخة وسخرية . وقد يكون علينا تأليف ديوان كامل ، ديوان المباغنة من الخلف ، أو ديوان العودة - المفاجأة . وآخر مثال له ، مقتطف من صحيفة الأمس ، بقلم مناضل شيوعي (باريس ، ١٩٨٠) هو : «تُشهد عودةٌ كان يُظنّ أنها مستحيلة ، ألا وهي العودة إلى عبادة الشخصية» . وإنها لطويلة طول يوم الجوع قائمة العودات المستحيلة التي شهدناها جميعاً ، كل من زاويته وبألوانه . ولا تزال مقتطفات منها محفوظة على الورق . ورجحت في الواقع كفة أثقال قومية واتصالات عرقية أو ثقافية خفية ، على سطح الكرة الأرضية وسطح الأشياء ، في الأماكن التي كان ينتظر فيها مفعول لعملية انقطاع . وحتى إذا كانت حكمة «سفر الجامعة» الفارغة جديدة بأن تجعل أمثال «جوزيف پرودوم»^(٤١) في الجغرافيا السياسية ينتفخون من جديد دورياً ، فإنه صحيح أن هذه اللزجات التاريخية تدلّ على مفارقة عقلانية : ليس التباين هو الذي يشكل اليوم معضلة ، وإنما الذي يشكلها هو الديمومة . ولقد كانت حلول ماضينا النظرية تبدو للمستقبل حلول استمرار ؛ الاستمرار الذي يتمتع حاضراً بأوفر عافية ، فشكراً جزيلاً . والفكرة القائلة مثلاً بـ «وجود (تباين في الطبيعة) بين السياسة البرجوازية والسياسة البروليتارية» ، هذا الطرح الذي هو في أساس الماركسية ، اضطرت للعودة إلى المكتبة باتجاه رسائل الدكتوراه . وقد تكون الماركسية دشت «ممارسة جديدة للفلسفة» (كما يقول التوسبر) ، لكن هذه الممارسة لم تعبر عنها ممارسة جديدة للسياسة . وقد تكون المادية التاريخية أبدلت المفهوم الكلاسيكي القديم للإنسان «لا بمفهوم آخر» بل مفهوم من نوع آخر (كما يقول سيف) ، ولكنها بالتأكيد لم تبدل الممارسات القديمة للسلطة بممارسات

من نوع آخر . ومن الممكن أن تدور بين الفلاسفة مناقشة جادة في ما إذا كانت قد حدثت أو لم تحدث قطيعة مع الماضي الهينلي ، ولكنه من غير الممكن أن تدور بين المؤرخين مناقشة جادة في ما إذا كان قد حدث أو لم يحدث بعد « الثورة الاشتراكية » تصدُّع في طريقة حكم الشر . ولنقل إنه لو كانت ثورة ماركس ولينين قد أدخلت سياسة الماركسيين - اللينينيين « علماً جديداً » لال أمر ذلك إلى الذبوع . وهذه الشقة بين الانقلابات الادراكية والتكرارات الواقعية هي من البعد والثبات بحيث لا يزال يرى فيها ، مع المعتقدين بصحة الرأي الماركسي ، أثر عثرات ، وتلجلجات ، واختلالات موقته (من الممارسة إلى النظرية) لن تلبث أن يستقيم أمرها ببطء لدى اختفاء التخلف الاجتماعي ، والتأخر الاقتصادي ، والانحرافات ، والأخطاء في التوجيه الخ . . . أولاً بأول . وفي المقابل فإن هذا المدى مألوف بقدر كافٍ ، ويقدم كثيراً من وجوه الشبه لحالات من المجتمع والتاريخ بعيدة جداً في الزمن والمدى والالهام العقدي ، كسي يستمر بأن يرى فيه حتى الآن ، مع المعتقدين بصحة الرأي البرجوازي ، أثر انحرافات وشواذ لنظرية مشؤومة . وهذان المدبحان المتناقضان في رمزيهما - مهما تكن صحة مسوغاتهما الظرفية - يتملصان في نظرنا من السؤال المركزي : ما العلاقة بين الفكر النظري والفكر السياسي ؟ وما الذي يميّز مدى الفكرة من مدى العمل ؟ وعلى كل حال فقد يكون تحميل النظرية الماركسية مسؤولية وعودها المطولة من قبيل الاحتباس داخل دائرة « التهمة » (المعروفة بـ « الخطأ خطأ ماركس ») . وإنه لتجديف لا يزال ورعاً جداً يريح من سؤال مزعج بشكل آخر : « ماذا » عن التفاضل ؟ فالملاحظة ، للهزة أو للرشاء ، بأن الماركسيين الذين كانوا يطمحون إلى الخروج على القاعدة لم يستطيعوا الإفلات من ريفتها بأفضل مما أفلت مريدو « ايدولوجية » الجامعة التركية ، أو الشيعة ، أو الكالفينية ، أو غيرها ، نقول إن تلك الملاحظة أمر ، والتساؤل عن مضمون القواعد نفسها أمر آخر (واستبدال الإجراء الأول بالإجراء الثاني أمر ثالث : التلويح في مجال الاكتشاف العلمي بوثيقة كتبها الكاتب العدل) . وقد يكون من المفيد الفحص عن أسس الاستمرار . وعندها قد تصبح خيالات الأمل التي سادت في تلك الحقبة دواعي تحمس واندفاع . فرح عقلائي بالبحث عن السبب الذي امتنع معه حدوث المفاجأة ، فرح حسي بالتحرر إلى غير رجعة من هذه العبودية : انتظار أشد المفاجآت إحباطاً . ثم « الاطمئنان » السياسي ، أي « الفرح الناشئ عن أمر مقبل أو عن أمر مضى ، والمؤدي إلى انتفاء ما

سبب عدم الاطمئنان (سبينوزا) . الفرح الذي ليس إبراء للنفس ، ولا كمالاً مريحاً ، بل « انتقال الإنسان من كمال أدنى إلى كمال أعلى » أي « الفعل » الذي به نزيد قدرتنا على العمل بالتقليل من أوهامنا عن قدرتنا (أو من مجالات عدم الاطمئنان داخل أنفسنا) . وأخيراً فإن سدّ الثغرات في تاريخنا سوف يفيد في إطلاق فهمه من عقاله ، وليس في إرخاء العنان لأحقادنا . وهل تعني التقديمية الدائبة « محاكاة للقديم البالي » تسير عجلتها بسرعة ويسر من غير محرك ؟ وإنها لفرصة مؤاتية لتخليص العلم السياسي من آخر العفونات التطورية . وينقلب الاستعراض القديم لـ « المخلفات » على نفسه ما دامت الرواسب تتمتع بحياة أصلب مما كان متوقعاً . ولقد كان من الممكن عام ١٩٢٠ الافتراض بأن نواة « الإنسانية العلمية » ستكسر أخيراً غلاف سذجتها ، كما في الاتحاد السوفياتي الفتي الذي لن يلبث وهو في إبان تطوره ان يترك وراءه على طريق اندفاعه الجلود الميتة لـ « روسيا القديسة » الفلاحة المتصوفة . وتشهد القشور اليوم على الزلّة الكبرى . فغداة دفن لينين عام ١٩٢٤ حضر كثير من القرويين إلى الساحة الحمراء في موسكو ومعهم ايقونتهم الصغيرة وقد وضعوا فيها صورة لينين مكان صورة العذراء^(٤٢) . ومن ذلك اليوم لم تحف الايقونات مع التصنيع : أصبحت أيقونات لينين مذآك من اختصاص الفن الصناعي . ولأن يكون العهد تقادم لـ « المخلفات » حتى غدت « تجدييدات للنشاط » ؛ ولأن يجد المرء هنا وهناك ، « بعد ثورة اشتراكية » (أو بعد « ثورة ثقافية » في بلد « اشتراكي » كبير) « دولة » و« مصلحة عليا للدولة » ، وأيديولوجية ووعياً مغلوطاً ، و« رئيساً » وتبجيلاً ، وبلادة وجنوح شباب ، وسكّيرين وغيارى ، واعياناً ، ومومياءات و« فاسدين » ، فإنه لا يزال بإمكان نظرية هذه الثورة تفسير الأمر بالفاظها الخاصة ودون أن تضطر إلى التكرار لذاتها . وأما أن يكون بعدُ مثل (إن لم يكن أكثر) ما كان قبلاً فتلك « طفرة نوعية » في النهاء لا يمكن لنظرية الطفرات النوعية نفسها أن تفسرها دون أن تضطر إلى القفز من فوق جذران محبسها الخاص .

وبالإجمال ، فإن ما لم يعد مستساغاً في السمع بمرور الزمن هو مقطوعة « المعارف » مهددة المعتقد الإنساني القديمة : « سنضرب صفحاً عن الماضي ، ولكن ذلك لن يكون بضربة واحدة . انظروا بعدُ قليلاً ستضح الأمور ، فصبراً » . والذي ضاع هو الصبر ، بقدر ما ضاع الأمل ، وهذا من حسن حظ المعرفة . وإنه لصحيح تماماً أن

« أدلاء الشرية في مسيرتها إلى الشيوعية قد سرّعوا دورة الزمن » ، لكنهم ولا ريب لم يفعلوا ذلك بالاتجاه الذي كانوا يقدّرون (المفترض بعض الحزم في تمييز اتجاهات ، أو وجهات ، واحد قبل وآخر بعد ، واحد في هذا الجانب وواحد في الجانب الآخر في هذا النوع الخاص من الأمكنة) . وماذا لو دارت العجلة بالعكس ؟ لقد استطاع كل إنسان أن يلاحظ أنه حين ينظر من عل ، من زاوية إجراءات الحكم ، إلى العصرية التي تنعت بالاشتراكية في امبراطوريات قديمة جداً ، فإنها تبدو أقرب نسباً إلى عهد الانقطاع عما هي إلى الرأسمالية (ألا يقال عن الأولاد إنهم أشدّ شَبهاً بجدهم مما هم بأبيهم؟) : اصطناع أقارب ، وذبذبة سلالية ، وتدابير بلاط ، وتبعية وخضوع ، وتقسيم للدولة إلى إقطاعات ، وعشائر أو زمر ، وثورات قصور ، ومحاکمات على المهرطقة ، وكمائنة وإعدامات على الطريقة الفلورنسية ؛ إن هذه الملامح تتسبب في الزمن إلى القرن الرابع عشر أكثر مما تنسب إلى القرن التاسع عشر الغربي . ولا ريب في أن مقطعاً تشريحياً أرقّ يقدم مجموعة ألوان دقيقة التقارب من « المفارقات التاريخية » مُزَامَنَةً وشبه مركّبة تحت أبصارنا . وقد سبق لي أن أثرت قضية الأنساق الوضيعة ، والأسلوب المتحذلق ، و« الجمهورية الثالثة » : الهوس بالانصباب والمتاحف ، وداء الاحتمالات الرسمية ، والنظرة المركزية إلى الوطن ، وحكم المسنين ، والمجمعيّة ، و« الشاعر القومي » ، والأبطال الرسميون . وهناك كذلك الجواب الكبير لهذه الجوانب الصغرى . ففي الحلم ، وأحياناً ، ولهنيئات قصيرة ، في الواقع ، هناك تناغم « المدينة » القديمة الشفّاف الذي يقدّم لنفسه على أرض معبّ رياضي كبير أو ساحة كبرى صورة عن نفسه (انصهار أفراد « الأنا » في جماعة خُلُقِيّة حيّة ، انصهار الواحد مع الجميع ، انصهار الأشخاص المفردين في حصن الكون الشامل لمحسوس : « بلاد اليونان » في عهد بيركليس معاداً فيها النظر من قبل هيغل) . وهناك ، في حقبة أخرى ، وهي حقبة سوداء وراكدة ، زمن الملكيات الشرقية الكبرى بما فيها من عبادة للزعيم المؤلّه الذي خبّله الوحدة وسط صحراء من الرمل والقوانين ولين العيش : « فارس » في عهد الملك الأكبر معاداً فيها النظر من قبل هيرودوت . ومن يدري فقد يضعنا هذا الخلط البابلي في الأزمنة على الجادة الصالحة . فأبّنه اشتراكيات الدولة أكثر من آلة سياسية للتقهقر في الزمن ، وقد تكون الجهاز الوحيد الذي يجرّز على استنطاق التكيّف الغائي المخجل لجميع الآليات السياسية ، ألا وهو حذف الزمن . وضغطة

داخل الطقوس . وجبسه إلى الأبد وقد ألغى كل حدث . وقد لا يكون الأمر بإزائه أمر حسابان النقاط في المواجهة الكلاسيكية بين القديم والجديد ، بين ما هو بربري وما هو متمدّن . فوراء المزاوجة (المؤثرة أو المضحكة ، تبعاً للمزاج) بين سكة الفلاحة الخشبية والمفاعل النووي (التي حوكم من أجلها « اسحاق دوتشر »^(٤٣) في روسيا ما بعد ستالين) ؛ ووراء المقابلة بين « سبوتنيسك »^(٤٤) والآلة الحاسبة بالكرّيات ، وهو فارق ما يزال بسيطاً جداً (إذ أنه وإن كان بين الأول والثاني بُعد في الزمن فإن الرحلة تتم دون تبديل في الخط) ، من الممكن ان يرسم فارق أكثر رسوخاً بين تسارع الزمن الصناعي والتقني من جهة ، وسكون الزمن السياسي من جهة أخرى . وإنه لتضاداً قد يكون رمزه المرثي الدوائر ذات المركز الواحد في المفاصل النووية ، مركزها ، وهو القلب البارد ، ناووس فرعوني تحت هرم من الرخام الأحمر . وقد كان من الواجب أن تتخذ المادية الرسمية هذا الشكل لجعلنا نلمس بالبنان شيئاً كأنه حافة من حافات الأبدية . وهذه المادية تحصد كل المجتمعات النارجية ، ولكنها تبرز حيث كان توقّع بروزها أقل ما يكون ، وحيث تنكر على نفسها حق الوجود . وإني ، أنا الحيوان العاقل ، لعارف بجميل المجتمعات « الاشتراكية » القائمة ، هذه الأعراض المؤلمة ، في أن تكون خيلت لي من بعيد وعن طريق التنميط ، لازمنية التضحية السياسية . فالزمن ، « السيد زمن » ، في نوع الحكم المشار إليه ، حكم سيطرة الإنسان على الإنسان ، لا يقدم شيئاً للفضية . وهل لي أن أجروّ على إضافة هذا الإحساس الآخر الذي أدين به إلى اللاسياسية الجماهيرية السائدة في معظم المجتمعات البيروقراطية (الوحيدة في العالم المعاصر التي يجهل فيها المواطن « الرقم » حتى معنى عبارة « الحديث في السياسة ») : الغائبة اللاسياسية لـ « الحياة السياسية » ؟

وما كنت عام ١٩٧١ ، وأنا في منتصف الطريق إلى خواطري ، لأكونها ولا ريب على هذه الشاكلة . فقد كان لتكراراتي أن تساعدني على ضبط النغم ، أو على طريقة لخلق الأحداث الراهنة على امتداد نتاجاتي الداخلية واللازمات التي ما كنت لاتتوقف عن الدندنة بها ، على مضض مني ، ولكن دون اتساق إلى ذلك الحين . وكنت قد غدرت السجن ومعني سلّم الانغام ، ولكن مع رغبة ملحة في أن أطوي دفاتري .



وإذ كان لأفضل الأمور نهاية فنادرة هي الاعتقالات المؤبدة . ولا يزال الخروج من

السحن أصعب من دخوله ، حتى وإن كان ذلك من الباب الرئيسي (كان شعار « الحياة طريقة استعمال » لا يزال غير مستعمل) . وإذن فقد وجدت نفسي من جديد في الشارع وأن أعرف الكثير الكثير ، إذا جاز لي القول ، لامتلاك وعي سياسي متفتح ؛ وما لا يكفي لتقبل أن هذه الكلمات تظنّ معاً ومجددش الأسماح ، وأن « وعياً سياسياً » بالمعنى الصارخ للعبارة هو في نهاية المطاف كالدائرة المربعة . وإذ سرّني كثيراً أن أجد في الخارج دواعي تحرك ملحاحة فقد حبست نفسي داخل دائرة « المصالح العممية المباشرة » ، وبقيت بعض الزمن في أمكنة الأحداث في أميركا الجنوبية (في شيلي ، وكوبا ، والأرحتين الخ . . .) وفصلت ما وسعني بعد أن حدّدت بعناية مجرى الحياة والبحث عن الحقيقة ، بين الحياة العامة والشك المنهجي ، ووقفت جهودي في التحليل على بيانات وتقارير نقدية للممارسات الحاضرة أو الماضية التي قدّر لي أن أتعرف إليها مباشرة « مداراة »^(٤٥) . « ولكي لا ابقى متردداً في فعلي في الوقت الذي يضطرنني فيه العقل أن أكون كذلك في أحكامي ، ولكي لا أكفّ مذآك عن العيش كأرغد ما يسعني أن أعيش ، كوّنت لنفسي خلقية مؤقتة . . . »^(٤٦) وكانت نظرية ماركس في ذلك الحين خلقيتي المؤقتة « غير الكاملة ، ون يكن من الممكن اتاعها مؤقتاً ما دام لا يعرف قط أفضل منها » . وما كان لي أن اتدمر منها ، ولا لأني كان . وبغض الطر عن الرفاهيات اليسيرة التي توفرها الامتالية الديكارتية (الانقياد في كل الأمور « حسب أكثر الآراء اعتدالاً ، وأبعدها عن التطرف ، الآراء التي تلقّاها بشكل عام على الصعيد العملي أفضل الذين عليّ أن اعايشهم تنوراً واعتباراً ») ، فإن من يديرون ظهورهم لهذه الطريقة في تحليل الممكّنات المحليّة يشتهون في غالب الأحيان إلى نتائج أسوأ من التي ينتهي إليها من يحسنون استخدامها على مسؤوليتهم . وليس ما يمنع من الافتراض ان الكوخ الذي اختبر ليكون مسكناً ريثما يتم إعادة بناء المنزل تبعاً لتصميم مخطط بعناية (بأن « يُعدّ زائفاً كل ما لا يبدو أن يكون قريباً من الحقيقة ») ينبغي في النهاية ألا يحتفظ بمكانه ، المتواضع لكن الضروري ، داخل الكلّ المنحز (الذي هو ، « بافراضه المسبق معرفة تامة بالعلوم الأخرى ، آخر درجات الحكمة ») .

ولدى عودتي إلى الحظيرة - شبحاً آخر ير الأطياف العاملة في بلدي - ساورني انتظار المفاحاة ، في البيت هذه المرة . وكان ذلك قرابة عام ١٩٧٣ . ولم أكن قد فقدت شيئاً

لأنتظر . فماذا كان ذلك ؟ الومضة « الغالية » التي ستلهب أوروبا وتبهر العالم .

إن حاضر الفرد ، كحاضر المجتمع ، يشهد تشاك كثير من الأوقات المتوالية . ومن المفارقات أن رمس الحدث الفعلي ، ذا الترجّحات الحافظة ، يبهز الأنفاس بأقل مما يبهزها زمن الانتظار الأثقل ، ذو الايقاع البطيء . وإد كانت الأحداث المداهمة المتخيّلة نقاط التقاء في منظور الرجاءات الجماعية ، وأهدافاً يرجى بلوغها في المشاريع الفردية ، فإن لها نصيباً حاسماً في العوامل الحقيقية في التاريخ العملي الذي يكون ما لم يحدث فيه أشد تأثيراً في الغالب مما حدث ، والذي يمكن أن يعلّق فيه سلسلة كاملة من الأحداث محلقة مفقودة . وإننا لنحيا وجودنا في المستقبل المرجّم به في الماضي باحثين عن وجهتنا في الحاضر (موجّهين هذا الحاضر في الوقت نفسه) بالنسبة إلى ما نتخيّل أننا قادرون على إيجاده في المستقبل . ومم تتكوّن حياة الناس إن لم يكن من قدر من آمال خابت وتصورات أحبطت ومثله من سعادات وجّدادات حصلت في الواقع ؟ ولهذا فإنه لا وجود لسيرة صادقة إلا في الروايات . ولهذا فإن تاريخ حقبة يكتب بطوباوياته ومكتشفاته على السواء . ولوبتر هذا التاريخ من شعره لبقى نشره نفسه حروفاً مينة .

وقد جعلنا « كينز » تنكيف والفكرة القائلة بأن العوامل الاقتصادية لا تقرر تبعاً لمعطيات مؤكدة ملموسة مادية ، وإنما لتوقعات وترقّبات ، أي لاحتمالات فبالحرري أن تكون الحال كذلك في العمل السياسي . ولكن سوء الطالع يشاء هنا أن يتم دائماً عرض التاريخ المراد صعه من وجهة نظر الذين لا يصنعونه ؛ وإن لهم للكلمة الأخيرة ، أسهل الكلمات . فالتاريخ يُبنى بما هو استراتيجي ولكنه يُشرح بما هو سسي ، والكشوف والقوئم تستدرّ الشفقة . وليس هناك من تقاسل في المنظورين بين هاتين الوجهتين ، وجهة لأحياء الدبر تعني لهم كلمة « تاريخ » هذا الغموص الواحب نزعه على الفور من العتمة والتوقع ، ووجهة من بقوا بعدهم فلاحظوا أن هذا الشيء المعلق الذي لا يرجع الفقهري ويدعونه « حقبة » كان كما لا بد أن يكون وأن تفهقهه بالذات لهو الذي يعمي اللجنة المحكمة المؤلفة بعد موته من ذوي العقول النيرة . فهي من منصتها المشرفة تجمع الرقائع إلى الأرقام دون أن تنبه إلى أن هذه النتائج عمليات طرح أو فواصل ينبعي طرحها من مجموع الأعمال المعقولة انطلاقاً من مكان ولحظة معيّن ، مع حسابان ما كان مسموحاً بأن يؤمل في ذلك الحين (قبل أن يتكفّل

تتابع الأحداث بالبرهنة على ان الأمر لم يكن سوى أمل . وعلى هذا النحو يحمل ممثلو التاريخ سرهم إلى القبر ، أعني صورة المستقبل التي حدثهم على العيش والعمل في الحاضر . في العشرينات مثلاً : الثورة الألمانية ، وعلى نطاق أوسع عدوى الثورة عند تخوم روسيا المتخلفة تلاشى في غمرة الحرب العالمية الأولى تلاشي الحلم . لكن مسلك البولشفيك غداة « أكتوبر » ، واحتيارات لينين بشكل خاص ، تغدو جميعاً من دون هذا اللا - حدث غير قابلة للتفسير . أو كذلك في الستينات : سوف تصح « سلسلة الجبال الانديّة »^(٤٧) « السيرا مايسترا » في أميركا الجنوبية . وفي عام ١٩٧٠ لم تسجل الوقائع شيئاً . ولكن جميع توجيهات الثورة الكاستروية ، وكل واحد من هذه التوجيهات ، تعدو من دون الوجود السيكلوجي في كل مكان لهذا اللا - حدث غير قابلة للتفسير . فهل يكون كل ما هو واقعي عقلانياً ؟ لكن ما حدث في الواقع ليس كل الواقع . بل ليس من المؤكد أنه يقوم بالدور الرئيسي في المسرحية . وقد يحوّل المجموع المتحصّل من الممكن والخيالي الواقع الفعلي إلى مجرد راسب . وعلى هذا نترك المؤرخي ألف السنة القادمة مهمة إثبات أنه ما كان من الممكن أن يحدث في فرنسا ، خلال السبعينات من القرن التاسع عشر من التقويم المسيحي ، غير متابعة القديم دون قيد ولا شرط . وعبثاً كان عدم الدخول شخصياً في ألعابنا السياسية التي هي أيضاً مأس ، وفي مأسينا السياسية التي هي أيضاً ألعاب (متلفزة على الأخص) ، فالانتظار يشغل ، والمشهد يتلبّد ، والوقت يمر . وإليك السبب في أن فيلسوفكم كان انكم ، طوال عشر سنوات ، إنه الترقّب .

وأصبحت متأدّباً إذ لم أجد حرفة أخرى ، لكنني لم أكن بالكسول المتلبّد . وإذ أمنت أنني أفلت من العقاب (ما دام « بيّانكور » سبتتصر ، فإلى الجحيم خيبة أمله) فتحت دفاتري القديمة التي حوت ملاحظاتي ، متابعاً فكري الثابتة : مواجهة ما هو غير قابل للتحقيق في النظرية بما لا يمكن الاعتراف به في الممارسة السياسية . وإذ علمت بصورة خاصة العجز الذي تجذ فيه النظرية الماركسية نفسها عن شرح الـ « بء فتحة با » في التاريخ الذي يكتب باسمها ، فقد دأبت كذلك على إعطاء هذا الأخير حق إلقاء نظرة على الأولى . ومرة أخرى كانت كُوتّي ، بل منوّري المفضل هو الديمومة القومية ، فلفرط ما فكرت فيها انتهيت إلى مغادرة حضن الوالدة^(٤٨) . وإذ كانت الأمة مفصلاً بين طبيعة

جُعلت تاريخاً ، وتاريخ جعل طبيعة فقد كشفت لناظري ما لسا نفكر فيه . وهذه الصندوق المظلمة اللجوج تبرز البياض الذي تركه في خانة « الطبيعة » علم التاريخ ، كما تبرز البياض « التاريخ » في الفلسفات المعاصرة التي تبحث في الطبيعة . وأطلعني جورج هويت ، وكنت على الدوام استشيريه وأفيد منه ، على كل ما يمكن معرفته من منظور المادية التاريخية عن هذه « المسألة القومية » المزعجة (لقد كان للمسيحيين حقاً « مسألتهم الاجتماعية » ، ولكل مزعجائه) ومن البديهي جداً أن تكون الماركسية اكتفت بجمع اجزاء القفل وفقاً للظروف ما دمت لا تملك مفاتيحه . وفي مكانة العقل التاريخاني ، كأحس ما يكون ، ان يدرك مجموعة معينة من الظروف القومية القائمة ، لكنه يحجز عن إدراك ظروف قيام الظاهرة القومية . وعلى الرغم من الفرجات الحية في الماركسية المتشددة ولدى « غرامشي » ، ومن غير غرض من خلاصة جيدة دَبَّجها « جورجاني رافع » ، فإن أجهزة « الاشتراكية العلمية » ارتج عليها وارتكت أمام الطاقة الكامنة في التمسك بالجنسية القومية^(٤٩) لأن هذه الأجهزة كانت قد رصدت تلك الطاقة وقتنتها . فقد استطاعت ، مدفوعة بها ، أن تغرس في نفسها في احد نصفي العالم خلال نصف قرن ، وبالمقابل فإنه في كل مرة اصطدمت فيها اشتراكية بقومية كانت تمنى (وسوف تمنى) باهرمة . وإن ما لم يخطر في بال الماركسية هو ، بالنتيجة ، الاشتراكية الحقيقية . ومعلوم جيداً أن الثورات ليست منجزات لنظام سابق ، ولا هي تطبيقات لنموذج مجهول الهوية من إعادة تنظيم المجتمع ، وإنما نتاج مسار موضوعي (صراع الطبقات) تكتفي النظرية بتقله والتفكير فيه من وجهة عامة . ومعلوم جيداً أن ماركس حرص دائماً على المقابلة بين إعداداته النظرية ومسبقات عقديه ، رافضاً بصورة جلية ان يتولى عن التاريخ بالدات الإجابة على اسئلة كان يرى أنها سابقة لأوانها . ولكن التاريخ تكلم منذ ذلك الحين ، وأجوبته هي التي علينا فك رموزها ، ومفك الرموز الذي تركه لنا ماركس لا يكفي للعملية . (قد لا يكون مادياً أبداً انكار عدم الكفاية هذا إذا كان الطرح المكوّن للمادية هو أن كل رسالة تتجاوز إلى ما لا نهاية جميع الروايمر الممكنة) . والماركسيون يشعرون بألم في الأمة . والدمل ينز من كل مكان : وهم لى بطهروه من الجراثيم دون أن يوسعوا الجرح .

« كان « برشت » يردد أن المرء لا يعرف سوى ما يحوله ، ولكن العكس صحيح

أيضاً : لا يحوّل المرء إلا ما يعرفه حق المعرفة . والتفكير بعد ماركس معناه في الدرجة الأولى محاولة التفكير تفكير ماركس حتى النهاية . أف يكون كثيراً ورجعياً هذا الاحتراز لما سبق ان قيل ؟ قد يكون . لكن أقل الأصرار كان رؤية ما ينتجه التفكير في ذلك العهد . فالتباهي بالحداد يجعل اليتامي بتعيشون في ظل الآباء الموتى . وهتافات الانتصار - « قتلناه » ، « ظفرنا بجلده » - تغطي على كثير من التعرق والتشتت . لقد تكلفت إذن على التو - من عام ١٩٧٤ إلى عام ١٩٧٨ - مشقة (لأنه إذا كان الجذب في الكتب يجعل المرء نهياً للمطالعة فإن كثرتها المفرطة قد تؤدي بالحريري إلى التشتت) الانضمام إلى « الركاب » ، لكن لا لأقيم فيه منازل لغايات تفسيرية . وإذا فررت من فردوس المحكمات الطفولية الأخضر (كل هذه الألعاب الفائقة ، كما في ألعاب المايا ، على المقابلة بين النص والتعليق ، بين ما أسيء قوله وما لم يقل ، بين المقالة وتنقيح المقالة) تامت الرحلة إلى نهاية ليلتنا . وكنت أقول لنفسي آتئذ لتغرب النظرية ، ولتتضرى الزهاب للضياع في هذا العالم الموضوعي حيث تكرر نفسها ، وعندئذ يثبت أحد أمرين : إما إنها قادرة على أن تصبح راشدة ، وإما إنها تستحق الهلاك . وما أصبح القول بأنه ليس في وسع فكرة ميتة ، من خارج الحياة ، ان تتج حتى فكرة موتها .

وكان يبدو لي حينها - ولا يزال يبدو - أن أول واجبات الاشتراكي تحليل ما هو اشتراكي قائم ، لا تديج « مشروع مجتمع » لا يعلم أحد الرقم الترتيبي الذي يحمله ، ويفترض فيه ان يسقط في افواهنا قبرات الحكم الداتي مشوية أكمل شيء . إن في مكة الفرد ان يتصور من « المشاريع » ما شاء أن يتصور ، حتى وإن كانت مشاريع قوانين ، أما المجتمعات فلا تعرف سوى « تطورات » تتحكم بها في نهاية المطاف قوانين ليست تعبيراً عن إرادة الشعب وإنما هي علاقة مستمرة بين عدة سلاسل من الظواهر (التي في وسع برامجها السخرية باستمرار لكن شرط المعاملة بالمثل) . وإذا كان صحيحاً ان « نقد المجمع البورجوازي » قد اتخذ طابعاً عملياً ابتداء من تشرين الأول (اكتوبر) ١٩١٧ ، وطالما لم يتم نقد هذا النقد ، ولا حدثت الترجمة الفلسفية لهذا التحول العملي ، فإن عبارات « الثقافة السياسية الجديدة » الممقة سستمر في نفخ الريح .



وأقل ما يُلمُّ به في البحث العقلائي نقاط التلاقي . وإذا كانت مواضع الاتصال

استراتيجية فهي كذلك غير مريحة . وهذا ولا ريب هو السبب في أن المنازل بين المنزلتين شبيهة باللامنازل ، وأن جماعة المضي بين امرين الساعية لرأب مَزَق القول والعمل شبيهة بلا أشخاص ازيجوا عن أماكنهم فهم في بحث دائم عن مقعد إضافي . فالفلاسفة يحملونهم على محرري الأخبار نصرة للمصحافة ، والصحفيون يحملونهم على الحكماء نصرة للتأمل والتفكير . وعلماء الاجتماع يقولون : « إنها من تلك الناحية ، ما وراء الطبيعة » ؛ والمشتغلون بالماورائيات : « علم الاجتماع ، إنه في الطابق الذي تحت » . المناضلون يتهمون المتحذلق ؛ والمتحذلقون يطعنون في المناصل . وبالاختصار ، كان هناك شبه التزام بأن توضع أمام المرأة الماركسية النقدية مع الماركسية الوضعية ، النظرية على الطريقة الغربية مع الممارسات الشرقية قصد أن تعكس كل منهما الأخرى ؛ ولأسباب كثيرة أولها أن كلاً منهما تجهل الأخرى من حيث تكوينها المادي . إنه لم يُشاهد بعد أحد انصار قراءة الـ « غوندريس » قراءة تشخيصية وقد وقف في صف طويل أمام ضريح الساحة الحمراء ، ولا شوهده أحد حجاج اللينينية وقد عرف كيف يميز بين ماركس شاب وماركس عجوز ، أو ادرك ما يعنيه انقطاع المباحث النقدية في العلوم . فكل شطر من شطري جسد الماركسية الكبير يتصرف ويفكر وكأن لا وجود للشرط الآخر (إلا إذا اعتبره مثلاً له) ؛ إنها لا يستطيعان العيش بهاء دون أن ينكر أحدهما الآخر على هذا النحو . ولا تستقيم الحقائق البديهية الخاصة بكل منهما إلا بأن لا يتواجهتا قط . وكل لقاء منظم بينهما يراه طليعيو الغرب « مغالطاً للتاريخ » (إن هذه التقاليد البالية لا تعنينا » - المساكين ، إنهم لا يدرون ما ينتظرهم) وتراه أفواج الشرقيين « لا مكانياً » (في أي مكان يجروء المرء على اعتبار حقيقة الحقائق إشكالية من الاشكاليات ؟ » - التعساء ، لقد نسوا ان « كتبهم المقدسة » بدأت على هذا الشكل ، نفقد فلسفي لنصوص فلسفية) .

وكان مثل هذا العمل يتطلب الخضوع لطلاق ممضٍ بين الممارسة النضالية والتحليل النظري ، طلاق تمّ منذ زمن طويل داخل الحركة العمالية الدولية السابقة (ما عدا بعض الاستثناءات الإيطالية الطفيفة) وكانت نتيجته تحويل هؤلاء الموجهين إلى سياسيين « خلّص » ، أي إلى نفعيين ؛ وتحويل لحن المريقين الموحد الى لحن ثنائي : « لا تتدخل إذن في سياسي » . « لا تتدخل إذن في نظريتي » . فالخصام متواطئاً عليه . ومن المتفق

عليه أن لا يقوم سياسي باجتياحات إلا في حقل الأفكار ، ولا منظر إلا على ساحة الإعداد والتخطيط . وهكذا يتوصل كل من الفريقين الى ابتلاع كدّة الآخر وهو يدير له ظهره ، ويغالي بعضهم في النفعية لحماية نفسه من عقائدية الآخرين . والعكس بالعكس . ويسمى هذا توزيع الأدوار

ولسوف نجرنا التربية القائمة على التجربة التي يريد تفكيرنا الخضوع ها على أن نخترق أحياناً الجدران المشتركة بين الأحداث الجارية والفرصية . وفي نظرنا أن حمل المفهوم على رد الفعل في الوسط الخارجي اجراء مصادرة تمهيدي لا سدّ مه ، حتى وإن عرّضنا من الجانبين لسخرية المناضلين وصمت المتبحّرين . فدنيا السياسة تستبعد كل تفسير موضوعي لممارستها بوصفه تفسيراً أكاديمياً ، ويستبعد العالم الأكاديمي كل وضع لصورة في تجربة الواقع المباشر بوصفه وضعاً « سياسياً » . فهنا يتم الدفن أولاً ليُصار بعد ذلك إلى التدبيج (ليس هناك اطروحات دولة عن مؤلفين من لحم ودم) ؛ وهناك تقتل الأفكار والناس دون بيان الأسباب (ومن غير تأين في أغلب الأحيان) . ولما كان هذا من قبيل امتحان الايمان بالاحراق بالنار والرهان على صحة سقاط العدد ٩ من الحساب ، فإن هذه « الهجمات » في الأوساط غير المطلعة ليست نزهاً رخيّة رغيدة ، بل غارت على أعراضنا الخاصة ، باتجاه ما أصر على تسميته النواة الصلبة للمغالطة التاريخية السياسية : أخبار اليوم .

وللازدراء المتبادل الذي يتشبث به كيميائيو المدرك ورجال الساحة فضائل مُطمّنة على المرء ألا يقلل من قيمتها .

وإن الأسباب التي تدفع بالجنس البشري إلى إراقة الخلاص من موضوعات القلق لكثيرة ، ولكن الناس الذين يقال لهم من اليسار يملكون منها أيضاً عدداً أكبر . ويمثل « الإنسان الاشتراكي » بالنسبة إلى سابقه المباشرين (« إنسان الغاب » و « إنسان العاقل ») عيباً خطيراً في التكوين : إنه مشطور شطرين . ومن لا يفكر في ما يقوله لا يريد أن يعرف شيئاً ممن لا يقول ما يفكر فيه . وهو يجعل من هذه الازدواجية الحميمة معقد فخره الذي ينتهي عنده وجدانه الخير والشرير بالاختلاط . ويضيف بعض الوقحين أن « الإنسان الاشتراكي » أصبح أحفوراً مؤلماً يسخر شرفه في سبيل أن يغدو

بائساً ، في حين يكون عهد الماسوشية قد انقضى . وببالغ المنهكمون ، لأن الطمانينة إن لم تكن في شعب اليسار - ولنذكر بذلك - وفقاً إلا على طبقتين من الأفراد فإن وجود هاتين الطبقتين مجتمعين ينطبق على جميع الشعوب تقريباً . فأي لوحة كانت تقدمها ، حتى أمس ، جماعة الأميين القديمة ؟ من جهة العاطفيون الداخلون في الشيوعية دون أدنى معرفة بالماركسية ، ومن الأخرى المفكرون الداخلون في الماركسية دون أدنى تجربة سياسية . وليس الأولون همقى بالضرورة : على العكس تماماً . وإذا استعرضنا قافلة كبار المفكرين الفرنسيين الذين اجتذبتهم الشيوعية في النصف الأول من هذا القرن (فرانس ، وباربوس ، وجيد ، ونيزان ، وسارتر الخ . . .) بدا واضحاً أنهم دُفعوا في الأساس إلى هذا الأمر عاطفية سياسية ، وأن التفكير لم يأت إلا فيما بعد وعلاوة على ذلك ، وليس الآخرون بالضرورة مزهوين بأنفسهم أو منقطعين إلى العمل على طريقة الرهبان البندكتيين . لقد دفع بوليتزر مثلاً ، أو غبريال بيرري ، بقداً ثمن التزامه الشخصي . بقي أنه من المناسب على الدوام التمييز بين « ثقافة » سياسية و« تجربة » سياسية . فإن لم تكونا تتطاردان بشكل مطلق فإنه كثيراً ما يعثر على الواحدة دون الأخرى ، والعكس بالعكس . كما أنه ينبغي التنبيه إلى أن الإنسان قد يكون صاحب « قناعة » وعروماً من « المعارف » في موضوع السياسة ، وأنه قد يكون رجل علم وتفكير وعروماً من القناعات المطابقة . (إن هذه الفروق التي قد تبدو عديمة الجدوى في حال الهدوء المطلق تبرز بشكل صارخ ، بل تكتسي أهمية حيوية ، في الحوادث الجلل . وعندئذ يتضح أن ذوي القناعات في الأغلب الأعم « يصمدون للصدمة بأفضل » مما يصمد رجال الثقافة : من الممكن التأكد من أنهم أقل إخلالاً بالالتزام من الآخرين) . وهاتان الطبقتان المزاجيتان - إنهما طبقتان أكثر مما هما « فئتان » لعدم اكتسائهما أي طابع اجتماعي مهني - لا تتحابان قط ، وقليلاً ما تتعاشران . وقد كان من حسن حظي ، أو سوءه أو كليهما ، أن أقضي بعض لحظات حياتي وسط الأولين (« المناضلين ») ، ولحظات أخرى ، دوغما تدرج ، بين الآخرين (« المفكرين ») . ولولا هذا التآرجح بين السخونة والبرد ، أي لولا عدم التماسك في ما يتم من عمليات رصف لعوالم مغلقة بعضها بإزاء بعض ، هذه العمليات التي أثرت عدة مرات في عواطفني وتصرفاتي ، لما كنت ولا ريب لأنشغل الى هذه الدرجة بالتساؤل عما إذا كان في الوجود السياسي شيء متماسك ، وأنه إذا كان فمم هو مصنوع ، ولأجل ماذا .

لقد بقي البحث الذي نخصت نفتحته الأساسية في الصفحات السابقة ، والذي كنت قد عنوانته « جوهر الماركسية » في ذكرى « فويرباخ » وكتابه الشهير « جوهر المسيحية » ، مخطوطاً (لسوف تظهر نتائجه المختصرة في قابل الكتاب) . وكنت اطلع إلى أن يكون القسم الأول من كتاب يحمل اسم « نقد الغشاء النظري » ، وهو عنوان فويرباخي كذلك عدلت عه أيضاً مفضلاً عليه العبارة الموضوعية (وغير المنتمية إلى المذهب النظري) « العقل السياسي » . وخلف مظهر النروة - كل إنسان يعلم أن السياسة تجعل المرء غيباً ومجنوناً وحاقاً - كان في هذا الخيار رهان على الإطلاق : فمن الهذيان تخرج مقالة « ومن الإيمان يكون مُدرك » . لكن الافتراض العقلاني القائل بأن لكل عبوة أسبابها يفترض بدوره منهج بحث معيناً . فلنحدد إذن حرفية الكلمات . « نقد » : ليست لفظة للتقدير بل نقطة منطقية تفيد دراسة شروط امكان وجود نظام معين من الظواهر ، أي دراسة الأشكال والفئات التي بها يمكن ان تتم تجربته . « عقل » : نظام من القوانين لقابلة للوصف يحكم تطوّر تجربة من التجارب . « سياسة » : مخطط لواقع من نوع خاص يحده تكوّن زمر بشرية عريضة (غير طبيعية) وانفراط عقدها . وغني عن البيان أن « ما هو سياسي » يتميّز في هذا المفهوم عما هو « دُولي »^(٥٠) ، وأن المقابلة « خاص / عام » لا تبدو هنا ملائمة . ففكرة « الدولة » كياناً مؤسسياً متميزاً عن المجتمع تظهر في « عصر النهضة » ، وتنبئ في الوقائع مع الاستبدادية الملكية ، وتتخذ شكل القانون مع قيام المجتمعات الورحوازية الحديثة . وقد سبق القطاع السياسي في سياق الأزمنة قطاع الدولة (في وسعه أيضاً أن يعيش بعده) . وهو في مدى التحربة السياسية يشملته بامتداده إلى كل منطقة جماعية تتخللها علاقة من نوع موجّهين / موجّهين (كنيسة ، أو حزب ، أو حركة ؛ أو زمرة الخ . . .) وعليه يكون « نقد العقل السياسي » دراسة لشروط تنظيم الجماعات البشرية المستقرة وعملها .

وإذا جعلنا من دراسة العلاقات الاجتماعية للهيمنة ، متميزة عن العلاقات الاجتماعية للاستغلال التي كانت عُدّة علم الاقتصاد الماركسي ، غرضاً خاصاً بعلم السياسية تبيّن بوضوح لماذا تفتتح دراسة الواقع الاشتراكي تلقائياً على عملية تفكير سياسي شاملة . وتشكل الممارسات الاجتماعية ، وممارسات « الاشتراكية الواقعية » بشكل خاص ، اختبارات غير كاملة لأنها لا تتم في بيئة معقّمة أو في دائرة مغلقة - وباعتبار أن حالة

الحرب الشاملة مع « العدو الطبقي » ، الوطني والعالمي ، تزيف الفرضيات بشكل ملحوظ . يبقى انه لم يسبق قط ، على امتداد تاريخ المجتمعات ، أن أفرد بمثل هذا الوضوح تميّز ظواهر النفوذ ، فالاختبار يفترض على الأقل ملكة تحويل المتغيرات بشكل إرادي لتحديد العلاقات المتبادلة . وتمثل مزية « النقلات الاشتراكية » ومساهمتها (العمليتان) في أنها بتنوعها متغيرات الاستغلال (الاقتصادي) تسمحان جهاراً بتمييز لا متغيّر نسبي هو لا متغيّر علاقات الهمنة (السياسية) لجماعة من الناس على أخرى ، دون أن تطرحا مع ذلك علاقة نسبة عكسية بين ضخامة عوامل الاستغلال وضخامة عوامل الهمنة .

ولا أشعر بأي ندم وقد فاتني العربية لأنني لم أسلم مسابقي في حينها . كما أن تقلد النجمة الصفراء والاحتفاظ بشعار الماركسية في فترة الانتكاسة التي أعقبت عام ١٩٦٨ كانا من مقومات العزّة في أبسط أشكالها . ولا ريب انه نادراً ما شوهد تباعد أشد جوراً من الحاصل في السنوات الأخيرة بين ما يجب تصوّره وما ينبغي عمارته ، بين الاقتضاء والالحاح ، بين البحث والمقاومة . ولأن يفكر المرء بخلاف ما في نفسه فهذا هو النصيب المشترك . وما كان هذا ليكفي . وكان على الإنسان يومها التظاهر بخلاف ، أن لم يقل بعكس ، تقصّياته الخاصة . وكيف يفعل غير هذا أمام مزموّر « ارحمني يا رب » الذي كانت تنشده جوقة تاركي الرهبانية على أكثر المسارح رواحاً آنذاك ؟ وإن الحميّة القومية لتؤكد الأجوف بالمقوّس . وقد ثبتني هذا القدر من التراخي الحاسم الساعي إلى معضدة مواقف الملح المقدسة عند عليّة القوم في فكرة أن العمل بناء على الطلب (الاجتماعي) آمن وسيلة لهيلسوف كي يقتل حقيقته العزيزة في البيضة ، لأن ميزة الحقيقي احباط الطلب والإجابة على الهامش . وشوهد كثيرون يدعون الخروج من حيث لم يكونوا حتى قد دخلوا ، ناجين من الرعب ، شهداء مغامرة بدأت على مقاعد الدراسة ، واستمرت في قاعة التحرير ، وانتهت في غرفة الاستقبال ، مغامرة شرع معها في الظن بأنه ربما كان على المرء أن يعاني قليلاً ليخرج بذرة تفكير . وبطء المعنى المقتطع هو ثمن الكلمات . وهناك لذاب يدفع حسبها بعد الفراغ منها ، كاللذة الجنسية ولذة تذوق الطعام مثلاً ؛ وعلى العكس من ذلك تحتاج اللذات الفكرية الى دفعات مسبقة . انشودة : كم يتطلب أدنى تفكير من شقاء ؛ كم يتطلب فكرة واحدة من مينات حقيقية ؛ كم يتطلب كتاب فلسفة من دموع ؛ لا وجود لفكرة سعيدة (هاك

على الأكثر ، وفي نهاية المطاف ، اغتباطات بفكرة) .

من ١٩٧١ إلى ١٩٨٠ : نفور حقب الغليان الفكري من تلمّسات التّصوّر . فهي تلوي أول مادة سائبة تصادفها بأنجاه المصالح السائدة ، الاتّحاء الذي منه تهب الريح ونداءات اللحن الصادرة عن الصورة - الصوت . و« لأن يصقّي المرء حساباته مع وعيه الفلسفي السابق » ، فهذا شيء ، وأن يتلون بألوان العصر ، فهذا شيء آخر ، وقد كان الأمران على درجة كبيرة من التشابه في ذلك الحين (نظراً لأن وضع الطاهرة السياسية في المنظور النظري يستتبع اقحاماً جديداً لنوع من « الحسّ السليم » التّقدمي) بحيث لا يستلزمان مزيداً من الامتناع . وبما أد الرياح مواتية اليوم من جديد لهذا « الحسّ السليم » فإن نقده مسموح به لأنه واثق من أنه يسبح عكس التيار . وإن الخوف لفي جرر ، والرجاء لفي مدّ . ولتأمل ، بعد وضع كل ولع بالعوائق جانباً ، أن تنجو الفلسفة للحظة من منطق الفصل في الزّاع ، ضمّ أم طرد ، استرجاع أم حرم ، هنا أم هناك ، هذا المنطق البائس الذي يزاوج بين الصفر والواحد والذي يُنجح بالضبط الأفكار المعترف بأنها للمنفعة العامة . ويعتبر انفضاض المثقفين المحليين بالجملة من الميدان في هذا الشأن طالع يمن . وإن اللامبالاة السياسية السائدة (« واقعية ووضوح ») لتعيد تقييم التفكير في لتباين السياسي المصطلح بمصالح عدت من الضعف بحيث لا تلفت كبار المقامرين والمضارين . وكلما زاد الرهان رادت المبالغ المراهز بها . فليفسح المجال لاسقاط قواعد اللعبة دون اشغال ولا فكرة مسقة . أعني ما دام ليس في مقدور أحد أن يبقى على قيد حياة بلا أهواء : من غير أن يكون عليه إلّاس أهوائه اثواب الأحكام .



غير أني كنت أؤثر تأخير هذا الايضاح ، لا بوازع نضالي ، وإنما لمجرد الالتزام بأدبيات المهنة (كم نستوجب هذه المواد من حيطة ومقاربة بين المعلومات) لو لم تقض ابحاثي المتعلقة بالوظيفة الذهنية إلى تفسيرات معكوسة مؤسفة جداً . ولن اتحدّث عن ملاطفات « الصحافة الرائجة » . فبوصفها غير موهوبة لفهم الأعمال الأدبية وإعما لتشجيع الأساء أو « حرقها » ، تبعاً للمنرلة المعروض في اصحابها أن يحتلوها ، في وقت معين على رقعة الشطرنج الوهمية الخاصة بالعلاقة بين القوى الاجتماعية (في كل خانة

صورة رفيعة)، فهي لا تخرج عن دائرة اختصاصها حين تمارس الشتم الجارح للمشاعر. وأنا من هذه الناحية مفعم دائماً ومرهو بأن أكون كذلك إلى هذه الدرجة ولكن رؤية أكثر النقاد جدية يسيئون الطل بزاهة في نيات « النفوذ العكري في فرنسا » و« الكاتب » جعلتني اقتنع بأنهم قاموا بشؤون مهنتهم متمسكين بمعناها الحرفي ، وبأن أسأت القيام بشؤون مهنتي مقدماً التطبيقات على المبادئ ، أو الحواشي على المسلمات . ولم تكن دراسة المثقف في « المدينة - الدولة » بنظري سوى منعطف يفضي إلى المنطق الداخلي للجماعات . ولا كان الطموح الاسهام في سوسيولوجية المثقفين ، وبدرجة أدنى إضافة توشية إلى تاريخ المثقفين الفرنسيين السياسي ، بل تسخير كلا الأمرين للشروع في فهم ما في المسألة الاجتماعية من مفارقات . وبعبارة أصح : اتحاد بحوس الجسم الثقافي متغيراً يستدل به على عدم التغير في الدور الذي يضطلع به ، عن طريق التماس فرجة من قاموس مختصر للأحداث (يُسرُّ « النفوذ الثقافي » وعُسرُه) على نظام تركيب الزمر العريضة، أي على نهج العلاقات التراتبية الذي تتكوّن فيه كل جماعة سياسية مطمة وكان وراء « النفوذ الثقافي في فرنسا » هذا السؤال : ماذا ينبغي للنشاط الرمزي أن يكون ليحدث تأثيرات في مادّية العلاقات الاجتماعية في جمهورية علمانية كجمهوريةنا ؟ ووراء « الكاتب » هذا السؤال الآخر: ماذا ينبغي للمجتمع ان يكون ليحتاج عضواً ، أمس كما اليوم ، إلى مجموعة من العلامات التي تبين وجهة السير ؟ وسرّ نوع من الحيوية في النبذة ، نبذة جدلية هجومية في بعض الأحيان ، وتقليص مفرد للآراء والوقائع هذه المحاولات الجبرية وراء جلبات من الزبد تبعث إلى حد على السخرية للتلاشي فقاعات على الشواطئ المسطحة للنوع الاخلاقي . ولسوف يوافقنا الناس على أنه إذا كان لأسلوب الكشف (« حان الوقت لاصلاح أخلاق » جمهورية الآداب » ، أو بعبارة أخرى « العار لطفيلي الشقاء البشري ») القاب شرف وطني خاصة به ، فليس له سوى فائدة نظرية محدودة وكان « ميشال سرّ » الوحيد تقريباً ، إلى جانب « مارك بيغديير » ، الذي اكتشف التبر المحتمل تحت غلاف « الكاتب » المعدي ، إذ تفضل أن يرى في عبارة « النقص الاجتماعي » تبشير تقدم خصب خارج الشعاب المطروقة . وهذا الافتراض (الذي نعتقد أنه لما يكتشف) هو بالفعل في أساس مفهومنا ؛ وهو الذي نرغب في أن نعالج هنا معناه وانعكاساته .

وكان ينبغي ، قبل الإفاضة في نظرية للوسائل يمكن أن يقال فيها سلفاً أنها لن تكون إحدى نظريات أجهزة الإعلام بأكثر من كون التحليل النفسي علم الهفوات ، أن نضمن الحلقات الأولى لسلسلتنا ، وأن نبدأ من البداية ، أي ما يميز الكومة من البيدر ، أو بعبارة أخرى ما هو المجتمع . ولا تقتصر هذه الطريقة على الميزة النفعية القضائية بتضيق الشقة بين ما اعتقد قوله مهياً وما كنت قد اعتقدت حتى الآن أن عليّ قوله ، بل تنعدها إلى مزية أخرى هي أنها تقدم بين يدي استقصاء عن الوساطات جهاز تعريفاته الأولى .



إن ملاحظة المجتمعات الحديثة لم تأذن بعد بمصادفة مجتمع بلا « ايدولوجية » . فقد ابتدع الكلمة وبشره عام ١٨٠١ فيلسوف فرنسي هو السيد « ديستوت كونت تراسي » . ولا مجال للاعتقاد بأن المجتمعات البشرية ، وكذلك البنية التشريعية لـ « الإنسان العاقل » ، قد تغيرت طبيعتها عند معطف القرن الثامن عشر . وبما أن الكلمات ليست هي التي تنتج الأشياء ، فلا بد من الموافقة على أن الوظيفة الاجتماعية التي تضطلع بها « الايدولوجية » لم تولد معها وإنما كانت سابقة لها في الوجود . وبديهي جداً أن الديانات التاريخية الكبرى هي التي اضطلمت بوظيفة الايدولوجيات الكبرى في الحقبة الحديثة باشباعها حاجات الجنس البشري التي لم تتغير . وكذلك فإن ملاحظة الاعراق - وقد أشار « برغسون » إلى ذلك من قبل في مؤلفه « النبيوعان » - لم تعثر بعد هي الأخرى (وليست على وشك أن تعثر) على « مجتمع بلادين » .

ولو أهملنا لحظة المناظرات الكلاسيكية في المجالي الأولية للاقداس ، بادماج السحر والأرواحية في حفل اختبار مماثل بشكل أساسي لحقل الحياة الدبية ، لبقيت صيغة الفيلسوف مقبولة علمياً . وليست القضية قضية طعن في الحاجة إلى غطية تمييزية بين مختلف أنظمة الاعتقاد ، حتى لو اعتبرنا المقابلة الظاهرية بين « قناعة » ايدولوجية و« ايمان » ديبياً أقل ملاءمة بسذاجتها الذاتية من المقابلة الاجتماعية التي تسند ، بسذاجتها التطورية ، « الدين » إلى المجتمعات التقليدية المتساقطة ، و« الايدولوجية » إلى المجتمعات الحديثة المتنازعة . ولو سمح لنا باتخاذ مقياس للملاحظة نتجاوز به عن

عمد ما في الالفاظ التي تواجهنا من خصائص دلالية وتاريخية ، أي بالتفكير بشكل واسع مريح لا بشكل رخوا فضفاض ، لوجدنا أن فرضيتنا تقودنا إذ نضفي عليها قيمة توجيهية إلى التراجع خطوة في كل مرة ، ولكن هذا التقهر الذي يكاد يكون مستظماً زمنياً يصلح لأن يكون تقدماً منطقياً ، لا من حيث الامتداد فقط ، بل من حيث الفهم . وبما أنه ليس من وجود ولا من ممارسة سياسيين إلا « بايديولوجية وتحت تأثيرها » (كما يقول « التوسير ») فإنه لا يُبحث عن فهم النظام السياسي في ذاته بل في « الايديولوجية » . وينبغي البحث عن فهم النظام الايديولوجي هو بدوره في النظام الديني . وليس فهم الأمر الديني من جوهر الدين ، إلا إذا نظر الى الحشوة على أنه تفسير (كما تفعل مختلف « الأبحاث في الظواهر الدينية ») . وينبغي البحث عنه في الفيزياء الاجتماعية (بالمعنى الأقوى للعبارة الوضعية القديمة التي كانت أساساً لتسمية علم الاجتماع) . ونضفي كل ايديولوجية عضوية معنى على العالم ، ويصنع العالم معنى ، يتفاوت في درجة إعدادة ، لكل مجتمع بشري . ومن جهة أخرى ليس في الجماعات تماسك لأن للعالم معنى . بل في العالم معنى لأن التماسك في الجماعات مطلوب . وليس في مقدور هذه الجماعات عض النظر عن توفير وسائل التماسك تحت طائلة الانقراض . حتى وإن لم يتعد ذلك في البدء تسيقاً بين المكان والزمان : تنظيماً مكانياً لمسكن وترميزاً للزمان الفلكي . وأما الحد الأدنى من التماسك فأرض تستند إلى مركز ، وتاريخ يستند إلى أصل . ولا يحتاج الكون إلى زمر حية ليستمر في وجوده ، وأما الزمر البشرية فتحتاج الى معالم كونية لتستمر في كينونتها . والوسائل الكفيلة مادراك المعنى هي الوسائل الكفيلة باستمرار البقاء . والسؤال العام الذي تطرحه الانثروبولوجيات السياسية هو : بأي شرط يمكن استمرار بقاء الجماعات ؟ وهو سؤال سريعاً ما يحملنا إلى مضمار انثروبولوجية دينية . ولا يوضع « العملي » في مقابل « الديني » - كما كان ماركس يرى - لأن اسرار الدين تترجم أسرار الممارسة البشرية . وإذا تحولت هذه الأخيرة إلى اختبار لمجرى الأمور ، وبشكل خاص لمجرى الأفكار ، أمكن بالفعل ، وفي الغاية النهائية ، اتخاذها عذراً للكسل النظري ، ولفضالته : إعاقة التقدم وانتشار المعرفة . وإذا كانت الممارسة تمثل (كما هي الحال في « الاطروحات عن « فيورباخ ») « الحل العقلاني لكل الأسرار التي تنحرف بالنظرية نحو التصوف » فإنه ليس في الإمكان التصرف وكأن الحل الملتبس باستمرار ليس بحد

ذاته إشكالياً بدرجة عالية ، إلا في حال الانتقال بالسر إلى حله العمومي عن طريق تصوف عكسي .

*

وإليك في كلمات قليلة النتائج العامة التي ما لبثت أن أكرهت على الوصول إليها .
إن العلاقات السياسية الأساسية لا تفسر بنفسها ، ولا بالأشكال الجلية التي تتخذها ، ولكنها تفسر كذلك بالظروف المادية للحياة . ولا يقتصر الأمر على أنها لا تختصر إلى مجرد عكس لقاعدة اقتصادية ، بل يتعداه إلى أنه لا يمكن استنباطها منها لا من قريب ولا من بعيد . وبعبارة أخرى ، ليست السياسة « اقتصاداً مركّزاً » (لينين) .
وتشهد ملاحظة المجتمعات الحديثة بأن بنى السلوك السياسي لا يغيرها تغييراً جذرياً تبدل نهج الانتاج ، وبأنها مستقلة عن درجة نمو القوى المنتجة . وتُفرض هذه البنى على المجتمعات رغماً عنها ، وعند الاقتضاء « ضد » ها ، لا بوصفها استبهاامات بل طرق سلوك . والاختبار « الاشتراكي » ، على الرغم من ايجازه التاريخي ، مقنع في هذا الصدد . وقد حققت « الاشتراكية الموجودة في الواقع » عند تطبيقها جميع ما كانت نظريتها تحظره عليها ، بل حتى ما كانت تفترض أنه مستحيل . وعادت تسوق إلى كل مكان وفي كل حين ، وإن على درجات متفاوتة ، أشكال الوجود الاجتماعي الدينية التي كان مفروضاً أن تكون علاقت الانتاج الجديدة قد استبعدت تكررها . وهذا هو البرهان الواضح على أن في أصل الواقع الاجتماعي موصفه كذلك « قوة » غير خاضعة للمراقبة ، قوة لا عقلانية في الظاهر ، تبطل قواعد المطلق وتطلعات المناهج . وهذه القوة التي تسعصي نتائجها على خطط الأفراد وإرادتهم القاطعة ، إما أنها تواربها الدراسة التقليدية للمؤسسات السياسية ، وإما أنها ينظر إليها حين تدخل في الحساب على أنها إلى حد ما رُقية صوفية تدفع « علماء السياسة » للهجرة « إلى أرض العجائب » . وعندها يذكر بـ « الجزء الخُلَمي » ، « الجزء السحري » ، « اجزاء الزائف المظهر » بوصفه راسباً مثبطاً لا يمكن التغلب عليه . وهذا معناه اغفال اعطاء الفكر نصيبه ، وأن العالم إذا كان قابلاً للوصف محلياً فهو كذلك على جميع الصعد ومن جميع النواحي . ولا يرخّص لأحد بنقل ما في فن من الفنون من تعثر وعجز إلى موضوعه ؛ ولا بتحويل تحديد مؤقت ووقائمي للمعرفة إلى عفة كزود في طريق استقائها . وفي علم السياسة الرسمي ، وهو آخر علم من العلوم الباحثة في الأمور الخفية

معترف بمبغضته العامة وملق في مؤسسات الدولة ، نجد كل عام جماعة من ادعياء المعرفة يصرحون بعدم قابلية الوقائع التي يعجزون عن تفسيرها للتفسير ، وكأن الواقع هو المذنب لا تفسيراتهم . وإذا كان لا ينكر أن « اخفاق العلم أمام السياسة صريح وواضح »^(٥١) ، فلا يستتج من ذلك أن السياسة بطبيعتها عصبية على البحث العقلاني ، بل يستتج أنه قد يكون للبحث مصلحة كبرى في اتخاذ أدوات أخرى ، بعدما تكشف ان علم السياسة الكلاسيكي الذي تبنه الأنظمة والمؤسسات عاجز حيال المنطق الداخلي للأمر السياسي بقدر ما كان علم النفس القديم الباحث في ملكات النفس عاجزاً إزاء واقع الحياة النفسانية .

ولا يشكل الوعي جوهر حياة الأفراد النفسانية بأكثر مما تشكل المؤسسات والتمثيلات السياسية جوهر الحياة السياسية للجماعات . وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي ، وإنما وجودهم الاجتماعي الذي يحدد هذا الوعي هو الخاضع بالذات لنظام منطقي من العلاقات المادية الاكراهية . ويدوم وجود هذا الأخير عبر مختلف الاشكال المؤسسية أو القانونية أو الفلسفية المتعلقة بكل نمط من انماط البنية الاقتصادية التحتية ، لأنه من طبيعة غير طبيعتها . ولا ينتج الناس هذه العلاقات باتحادهم « طوعاً » بعضهم وبعض ، بل تتجههم هذه العلاقات التي تتناسل داخلها اتحاداتهم . وتملك الجماعات البشرية المنظمة ، كالأفراد تماماً وإن بطريقة أخرى ، لا وعياً من نوع خاص ابرز اعراضه الديانات وبدائلها الايديولوجية ، ولسوف ندعوه « اللاوعي السياسي » . ولا يصدر هذا اللاوعي عن طبيعة سيكولوجية قاعدتها التمثيلات المفصلة على أنموذج واحد ، ولا هو صادر ، بدرجة أقل ، عن طبيعة روحانية أو مُسارية (على الرغم من تشابه غير موفق في التسمية مع اللاوعي الجماعي الذي قال به « جونج ») . وهو غير محدد بالأشكال الرمزية الفضفاضة بل بأشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست الأشكال الأولى سوى نسختها المكروزة أو بصمتها . ودراسة هذا اللاوعي السياسي ، أو علم الأحلام الاجتماعية إذا شئت ، ليست إذن من اختصاص المضمار الذي تجول فيه علوم الروح ، بل من اختصاص المضمار الذي تجول فيه علوم الطبيعة (الذي يشمل الأول بالطبع) . وهي تفترض في جميع الأحوال انقلاباً في الرؤية النظرية ، أو انعكاساً في مراكز الفائلة يجعل من المترسب عنصراً مكوّنًا ومن اللاعقلاني

عقلانياً ، على التوالي والواحد عن طريق الآخر .

وتدو الأديان والايديولوجيات وكأنها في نهاية المطاف ممارسات تنظيمية (لا تمثيلية ولا رمزية) . ويمكن في منحي أول معالجة مواد البناء الايديولوجية الدينية بوصفها مادة بناء حُلُمي لجرده قاموسية بالموضوعات . وقد يكون في وسع دراسة للموضوعات من هذا النوع أن تفترض الحصرية رأساً (أو تعداداً كاملاً للموضوعات ، وهي ليست لا محدودة) ، في الحدود التي يدور فيها نحو الجماعة حول نواة منطقية مستقرة مطابقة لخطيطات تنظيمية فطرية تتكفل بالاحاطة (على غرار تصورات « العقل » المطلق الاستغلالية) بالتعددية اللانهائية للأحداث الاجتماعية ، هذه التعددية التي ستولي حقب التاريخ المتعاقبة أمر « استيعابها » . وعندها قد تصبح شروط تكوين المجاميع البشرية واستقرارها (هذه المجاميع التي تشكل دراستها الموضوع الخاص بالنظرية السياسية) مسلحة بتماسك شكلي قابل للوصف ، قابل للغرز عن طريق الفكر ، بالرغم من أن لها ، أو بالحري لأن لها ، باعتبارها أجزاء لا تتجزأ من المنطق الخاص بكل ما هو حي ، قاعدة عضوية ملادية .

وإذا لم تُنفذ هذه الطروح نجم عن ذلك أنه ليس للاوعي الجماعة من تاريخ بأكثر مما للفرد ، أو ، بعبارة أخرى ، أن جوهر تاريخ البشرية السياسي ليس تاريخياً . ولقد انتهت الاشروبولوجية الثقافية إلى التسليم بأن الناس قد « فكروا » جيداً على الدوام . فلنسلم في الوقت الحاضر بأن الناس قد « عملوا » جيداً على الدوام - أو شيئاً لا هم . (وهذا ما تبدو فيه الاستعارة العيادية غير مطابقة ، أو طوباوية : يمكن فك رموز التكوينات الايديولوجية كما لو كانت اعراضاً ، ولكنها اعراض تتمتع بطبيعية ليس لمفهوم الشفاء فيها من معنى قابل للتحديد) . وقد يكون من الواجب على هذا أن يُميز في تاريخ البشر بين درجتين زمنيتين على الأقل ، درجتين مطابقتين لنظامين منطقيين متميزين : نظام علاقة الإنسان بالأشياء ، ونظام علاقة الإنسان بالإنسان . وغني عن البيان أن تداخلها أمر واقع ، إذ الهدف الدائم لعلاقة الإنسان بالإنسان هو بعض الأشياء ، وإن علاقة الإنسان بالأشياء تتم على الدوام عبر إنسان آخر : تمثل هذه الوساطة المتبادلة المتجددة بشكل لا نهائي مكوكاً في منوال الصراعات الاجتماعية . ولكن لا يمكن فهم الاتحاد الذي لا مفر منه بين النظامين دون القيام مسبقاً بتمييز تصنيفي بين غطين

للوجود . فعلاقة الإنسان بالأشياء خاضعة لتاريخ متحرك ، وعلاقة الإنسان بالإنسان غير متحوّلة ، بل هي خاضعة لنظام كالنظام الذي تخضع له فصائل الحيوان ، ولهذا فن العلاقة الأولى من طراز جمعي ومنفتح (« التقدم العلمي والتقني ») والأخرى من طراز تكراري ومحدود (« فآفات التاريخ ») .

ولا نزال نؤذي غرامة الكوة البروميثيوسية^(٥٢) ، والانزعاج الذي صادفه « بروتاغوراس »^(٥٣) للمرة الأولى والأخيرة في مغامرته الافتتاحية منذ خمسة وعشرين قرناً^(٥٤) . فما إن اكتشف بروميثيوس ، في اللحظة الأخيرة ، ومن بين كل الحيوانات الأخرى التي سبق له « ايبيميثيوس »^(٥٥) أن جهزها بشكل متناغم ، « الإنسان العاري » ، الحافي ، الخالي من كل ستر ، الأعزل من كل سلاح » ، عشية اليوم « الذي كان ينبغي أن يخرج فيه الإنسان من الأرض ليتراءى في النور » . حتى هرع متفجعاً طائفاً بالآلهة بحثاً عن مَلَكَة أو اثنتين يسرقهما . وقد أراد أول الأمر أن يستأثر بسرّ « الفن السياسي الذي يعتبر من الحرب جزءاً منه » ، لكنه اضطر للعدول عن ذلك لأن السر كان تحت حراسة مشددة داخل حصن سيد الآلهة ذي الأبواب المزودة بالحرس العتاة . وإذ لم يسعف الحظ انثنى إلى محترف « هيفايستوس »^(٥٦) و« اثينا »^(٥٧) الذي تمكن من النفوذ إليه دون أن يلحظه أحد . وكانت الصورة الوردية التي صورت بها روح الغزو البروميثيوسية ، والتي انتشى بها قرننا التاسع عشر ، قد أهملت هذا التفصيل : تظهر سرقة النار في الأصل الخرافي وكأنها كل ما تبقى ؛ كما يظهر « بروميثيوس » وكأنه بطل غامض لم يحقق سوى نصف نجاح . ومذاك صار الناس التقنيون ، وقد غدوا يملكون مبدأ الفنون النفعية ، في حال تسمح لهم بالبقاء ، لكنهم لم يكن في وسعهم العيش الا مشتين غارقين في التعاسة . وما إن « سعوا إلى التجمّع وإنشاء المدن لحماية أنفسهم - كما يلاحظ « بروتاغوراس » - حتى أدى بعضهم بعضاً لفقدانهم الفن السياسي ؛ الأمر الذي أدى بهم إلى التشتت والهلكة من جديد » . وإذ رأى « زفس » ذلك رق لهم وأرسل إلى الأرض « هيرمس » المتعدد الحرف متوسلاً إياه ليحمل الى الناس احشمة والعدل دواءين ملطفين لنقص لا سبيل إلى شفائه وانقذت البشرية من الخمود البيولوجي ، لكن « زفس » كان قد احتفظ في سره بالسياسة ، أو فن التعايش دون أن يضر بعض ببعض . وكل شيء متضمن في هذه الخرافة التي تأخذ بخناقنا .

كل شيء - وقبل كل شيء حاضرننا وأحلامه وخيالاته . فلقد تخلى « رأس » عن مكانه ، لكن الخلط الفئوي بين الملكين لا يفتأ يمسد حساباتنا ويتعهد خيبة املنا مهدداً إيانا بآيات رجاء لا مبدأ لها . وإن كتبت « قصة بروميشيوس الحقيقية » ليؤبد سراب « الأزمة الحديثة » التي تنتظرنا هناك ، وراء أبواب المستقبل ، فيما مفاتيح « المملكة » في عهدة المهندس الأميركي تارة ، والمفوض السوفياتي طوراً - من غير أن ننسى جميع الذين يرتدون البرنس الأبيض فوق السترة الجلدية . وإنها لسذاجة تكنوقراطية : الظن بأن متابعة التقدم التقني ونشره (بالأمس سكك الحديد ، واليوم الأدمغة الالكترونية المتناهية الصغر) يحملان معهما حل العضلة السياسية . وإنها لسذاجة علمية : الظن - والسبب ان العلم من طبيعته التقدم - بأن علم المجتمع ، وهو يخطو إلى الأمام ، سيجعل المجتمع نفسه يتقدم . أي أنه سيحقق داخل الموضوع المطلوب معرفته وجود المزايا الخاصة بمسير معرفته . وقد أضاف بعض المشبتهين بالـ « مفهوم العلمي للتاريخ » إلى هذا الخطأ في الطريقة تعميماً للأهداف بإسنادهم حلقة إلى « الرهان » السياسي خصائص « الهدف » المادي . وهما نحن ألمانا : « الحربية » إنها علم وسائل الاتصال زائداً اختياراً حراً للكفايات . وإنه ليذكر أيضاً ، وبدوافع بدئية ، ما إذا كانت روسيا بالأمس قد دغدغت أحلام الغرب ، بأكثر مما تفعل لياسان اليوم ، بشعار : « الاشتراكية ، إنها الكهربائية زائدة نفوذ السوفيات » . ولم تقدم عملية الجمع العجائبية هذه النتائج المرجوة ، مع انها كانت تبدو بسيطة ، وبامعان النظر فيها يتبين أن العبارة لم تكن معقدة وحسب ، بل كانت كذلك عرجاء بشكل قاطع ، لأن « زائد » ها - وهو لفظ - محور - كان يضع داخل علاقة تبادلية مجاميع ليست من طبيعة واحدة . وكما أنه لا يجمع مُثَمَّن السطوح وحصان الركوب لأنها يؤلفان مجموعاً لاغياً بل لا يؤلفان مجموعاً على الإطلاق فإنه لا ينتظر شيء من جمع ثلاثة ميغوات واستيهام ، أو من جمع آلية تقنية ولعبة منطقية خاصة بالعلاقات . وربما كانت الصيغة اللينينية قد أمّلت وهي ترصف مجموعاً معلوماً وقائلاً بالتالي للخضاع - إنتاج الطاقة المادية - إلى جانب مجموع مجهول وغير خضوع في الواقع - ممارسة علاقات الهيمنة - أن تخضع الثاني للأول وكأها تطرد بالرقى صفاقة أجهرة السلطة . لكن السحر لم يفعل فعله كما هو معلوم . وإذا كانت الكهرباء قد وصلت فإن البحث عن نفوذ السوفيات ما يزال جارياً . وليس الذنب ذنب السوفيات ولا ذنب الكهرباء وإنما هو قبل كل شيء ذنب عملية جمع غير منطقية .

إن التمييز المبدئي بين فضاءي المواجهة هذين ، والأول منها متحرك والآخر ثابت ، يقطع ويؤسس التمييز الواقعي الذي يضع الموضوع التقني بمقابل الموضوع الجمالي أو الخرافي أو الديني ، أي نوعين من أنواع المحفوظات . فالمحراث السومري لا يهم سوى علماء الآثار لأنه لا يفيدنا بشيء . وأما ملحمة « حيلقامش »^(٥٨) فيمكن أن نلفت أياً كان لأن مادتها الخرافية تخترقنا من داخل . ويرتقي الإنسان بالأداة ، ولكنه يجمد بالكلام . وهو يتجدد بوساطة يده ويكرر ذاته بوساطة وجهه . ومستجاته المادية - من أدوات وآلات ومقاود - تفتح أمامه بلا انقطاع عالماً حديداً ، ومستجاته الرمزية تحبس بلا انقطاع كذلك داخل ذاته . ولكن النقب ما يلبث أن ينطق ، ويفتح السياج لجميع الناس . وبانقلاب مفاجيء غير مقبول يبطل التجدد ويبدو التكرار دائم الحدة ، ويحيي نمو التقنيات تدريجياً وهو يتقدم على امتداد الشعاع الموجه الذي تمّ تقديمه ، بينما يجعل المواجهة الرمزية كل حقبة تواجه ذاتها وهي تواجه جميع الحقب الأخرى في زمن الحضارة اللولبي . ولا تزال الأدوات التي كانت مستعملة في القرن الاتيني الخامس قبل ميلاد المسيح غريبة عما لأننا ننتج من القمح في المكثار الواحد عشرة اصعاف ما كان ينتجه مُستأمنو اثينا، لكن نصوص القرن الخامس لا تنفك تثير تساؤلاتنا لأنه ما من فيلسوف يستطيع ان يزعم اليوم أنه يفكر خيراً مما فكر افلاطون . ولا في وسع زعيم سياسي ذي قدرة متوسطة مهتدة في استقلالها أن يدعي أنه سيعمل خيراً مما فعل « ديموستين » لاحاط محاولة امبراطورية مجاورة بسط هيمنتها . ولا أي نحّات أن يقول إنه خير من « فيدياس » . ولسوف يكون النمط الأول من مراد البهاء في أحسن الأحوال « وثائقياً » ، والنمط الثاني « ثودجياً » . وسيكون هناك من جهة تجميع آثار ، ومن الأخرى أوراق ثبوتية تلقى في ملفات هي قيد لاعداد إلى ما لا نهاية . وليسمح لنا بأن نرى في هذا التقاطع الجدلي لرمني البشرية الاجتماعية برهاناً آخر على انها تلعب لعبة الخاسر فيها هو الرابع . والإنسان التقني - المخترع والمكتشف والعامل - ينتمي إلى طراز الفاتحين ، ونسخته الثانية ، أناه الآخر وعدوه الحميم - الكاهن والمناضل والمواطن - يحسّ في باطنه احساس المغلوب . وانتصارات الإنسان الوحيدة هي تلك التي يحققها على الأشياء ، ولكنها لا تُحدث « إحساساً » . فقطع ألف كيلومتر في الساعة لا خمسة ولا عشرين ، أي استبدال السير على القدمين أو الحصان بالانتقال بالطائرة ، لم يجلب إلى « لمدينة - الدولة » قدراً أكبر من العدل ، ولا قدراً أقل من الاكراه في العلاقات الاجتماعية . لقد

نشأ عن ذلك تغير في فهمنا للأشياء ، لا في « معنى الحياة » . والمعارك الحاسمة التي تحرك بشكل منقطع النظير أثر ما تحرك أهواءنا واحلامنا ومصالحنا هي تلك التي يخوضها الإنسان في كل حقبة ، « من أجل سلام الناس وسعادتهم وحريتهم » ، ولكنها معارك يمكن بالحدديد اثبات اخفاقها سلفاً (الأمر الذي لا يفقدها شيئاً ، « سل على العكس » ، من فائدتها ولا من ضرورة خوضها) . فالعالم مرصود لحل العضلات (أو لكي يطرح بشكل علمي بعض المسائل التي لا حل لها ، كما يحدث في الفيزياء أو الرياضيات) . وأما الذي يجمع في جامعة واحدة رجل الدولة والفنان والفيلسوف فهو أن شغائهم إشكالية بصورة أساسية . وفي نظر الوضع البشري أن خصيصة الفنان هي ، كما قال تشيخوف ذات يوم ، ان يطرح اسئلة دون أن يتدخل للرد عليها ؛ وخصيصة الفيلسوف أن يأتي بحلول لمعضلات لا تتقبل حلاً علمياً ؛ وخصيصة المسؤول السياسي أن يضع في الورشة مشاريع غير قابلة للتحقيق . وبهذا المعنى يتحدد مضمار السياسة كما يتحدد مضمار الاحراجات التطبيقية . وإذا كانت الفلسفة علم العضلات المحلولة ، حسب كلمة لـ « بروشنيك » ، فإن الفلسفة السياسية ستميز بدورها عن فلسفة العلوم بأنها « علم العضلات التي لا حل لها » . ولن تجوز الصخرة الذروية^(٥٩) . فالواقع البشري يولد من تقاطع خرافتين : « بروميثيوس » و« سيزيف » . ولكننا سنظل على الدوام معاصرين لـ « سيزيف » . وقد يكون في هذا أعظم انتقام له من « بروميثيوس » .

لقد تساءل ماركس في مؤلفه « مقدمة عامة لنقد الاقتصاد السياسي » (١٨٥٩) كيف وسع المنتجات الفنية المنتسبة إلى الماضي أن تبقي قائمة بعد روال قاعدتها المادية . وها هو يلاحظ أن « ليست الصعوبة في أن نفهم أن الفس الاغريقي والملمحة مرتبطان ببعض اشكال النمو الاجتماعي . بل الصعوبة هي هذه : إنها ما زالا يوهرا لامتعة فنية ، ويشكلان في بعض الأحوال قاعدة قياسية ، وهما في نظرنا نموذج لا يمكن بلوغه » . لقد كشف مفكر التاريخ الاقتصادي عن الصعوبة ، ولكنه لم يظهرها فط ؛ وكذلك كان سعيه أقل لحلها ، إلا بشكل يبعث كثيراً على السحرية بسداجته التطورية ، شكل حين رقيق من الممكن أن توحى إلينا به نحن البالغين « الطفولة التاريخية للبشرية » . « أطفال أسوء ، هذا ما كان الاغريق » . والذي كتبه ماركس في هوامش

نظريته ، في المناطق الحدودية التي ليست بذات أهمية كبيرة في تاريخ الفن ، هو في الواقع مسألة حاسمة مشتركة جذريا بين الظواهر السياسية والنفسانية والجمالية . وإذ لم يكن في وسعه ، بمقتضى افتراضاته المسبقة ، ان يعترف حيال هذه « العجائية » ببدأ قاعدة أخرى ، أو بأمارة حكم « آخر » (منطقي ومتسلسل تاريخياً) ، فإنه لم يكن أمامه من خيار سوى أن يرى فيها مجرد استثناء لقاعدته ، فضلاً عن أنه غير قابل للتفسير . وإن الاغراء لكبير في أن تقلب مقولات ماركس عليه - للراشد راشد ونصف - وأن يرد عليه بأن البشرية في عهده ، عهد القاطرة البخارية والبدقية ذات الطلقة الواحدة ، لم تكن بعد إلا في مرافقتها التاريخية ، وأنها كانت تعاني آنذاك أزمة طرافتها الشابة باحث في سكرة انتاجية وتقنية عن ضمان لتحرر سياسي . ولقد فضحنا مذاك بما يكفي لمعرفة أن البشرية قد ولدت في كثير من المجالات راشدة ، مالكة تماماً لوسائلها السياسية والشهوية والخرافية . وها نحن أولاء إذن « كبار » بما يكفي لاطهار اعترافنا بالجميل لجميع أشكال التعبير النظري الصادرة عن المجتمعات الصناعية في مرافقتها ، والماركسية في طليعة تلك الأشكال . وقد يكون في وسعنا أن نقول بدورها عن المراهقين ذوي المواهب الخارقة الذين عاشوا من قبل ما كان يؤكد ماركس عن الروائع الملحمية أيام الاغريق والرومان : « إن ما نصادفه من سحر في أعمالهم الفلسفية لا يتعارض والتقدم السيط للمجتمع الذي ازدهرت فيه . إنه بالحرى نتيجته ؛ ولا يمارق المخاطر أن حالة الفحاجة التي ولدت فيها هذه الفلسفة ، بل الحالة الوحيدة التي كان من الممكن أن تولد فيها ، ولت إلى غير رجعة » (٦٠) .

وقد اكتشف البحث عن اشكال الحياة كما تمثلها المتحجرات الحيوانية والنباتية على مر العصور بحثاً صحيحاً يعبر اهتماماً خاصاً للواقع التقني ، وبالتالي لظواهر الانقطاع ، اكتشف في « الهيئة الاجتماعية » ، بدءاً بالخطوة الأولى للتخزين الزراعي الذي يستتبع تحضر الجماعة وانتهاء بعملية تجميل الكوكب المعاصرة ، وجوداً دائماً لنص اقليمي ووظيفي اختلف حجمه ومداه طبعاً ، دون أن تختلف العلاقات بين مكوناته اللفظية ، ذلك هو : « متحضر - بربري - متوحش » (كما يقول لوروا - غوران) . ولتقل إنه نموذج « الاحتياطي الصغير للدفع » مقتطعاً من كتلة غذائية احتياطية (بربري - متوحش) ومصرفاً نحو مركز تحويل (متحضر) . وسوف يقول مؤرخو التاريخ إنه ثبات شكلي صرف ؛ ويضيف مؤرخو العلم إنه فرضية غير قابلة للإثبات . ولكن

ما لا يقدر هؤلاء ولا أولئك مع ذلك أن يعارضوه هو المسلمة التي يتميز النشاط السياسي من النشاط العلمي والتقني تبعاً لها بأنه لا يعرف التجديد ولا الاكتشاف . ومع هذا تستمر المسيرة مرددة بحق أنه « ليس هناك دروس في التاريخ » . وكل لحظة من لحظات التاريخ السياسي للمجتمعات تمثل الدرجة الصفر ؛ وكل جيل يسلك بالخيط من أوله . ويردّد في الوقت نفسه أنه يتبدع - هيستريات تحقيق الذات ، والهلوسات الجماعية ، والفصامات الطائفية ، والهذيان الدفاعية ، والأخرى التفسيرية الخ وكما ان المراهق يتعلم المضاجعة دون أن يعلمه إياها أحد ، ولكن من دون أن يمارسها « خيراً » مما مارسها جدوده ، فإن كل حقبة اجتماعية تعاود اختراع السياسة وكأنها لم تكن قط ، وهي هي سياسة كل زمان ، الإشكالية بصورة جوهرية . أفلا تكون هذه القربى المزدوجة بين السلطان السياسي والميثولوجيا والشبق الجنسي نابعة بالتحديد من أن زمن الخرافة وزمن غريزة الحب شريكان في البنية نفسها ، نية التكرار ؟ والموسوسون بالسلطان والمهوسون بالجنس شركاء في الفتنة نفسها ، فتنة العقم العقيمة . والافتقار إلى الابداع الممكن هو الذي ينقلب ، في الحالين ولأسباب عينها ، إلى هوس ؛ وكما أن المرء يريد ما أن « يرى » ، لا بالرغم من أن ما يمكن أن يجري من جديد بين جسدي رجل وامرأة غير الذي سبق أن جرى مائة مليون مرة منذ مائة ألف سنة لا يرى ، بل لأنه لا يرى ، فإنه يريد هناك أيضاً « تجربة حطه » ، بأي ثمن ، لأن جميع لخطوط الممكنة سبقت تجربتها في اللعبة التي تصنع قوة معينة بمقابل عدد من حالات العجز . ولكم تبدو اللعبة غير مستكملة ومنتهية في ان . . . وهذه الدائرة تغلق وتأسر ، مفصية في لا مبالاة إلى الرذيلة والفضيلة . وليس لدائرة السياسة من مستلزمات سوى شكلها الخاص ، فهي تترك لكل فرد الحرية في انتداع اتجاه الطواف ومسافة الرحلة . وتشغل حرية لفاعلين التاريخيين فضاء الريب الفاصل بين التكرار الضاحك والتكرار الباكي ، أو إذا شئت بين الصورة الساخرة والمأساة . وطابع الإشكال في هذه الحرية هو أنها ليست سوى شيء واحد هي « سحرية التاريخ » . ان في وسع المرء أن يفعل عكس ما كان يريد ؛ وهو متأكد من أنه يكرر ، لكنه لا يعرف قط سلفاً ما الذي سيتكرر (ما إذا كان المتكرر سيكون نابليون الأول او نابليون الثالث ، دانتون أو كوسيدير ، ديغول او بولنجيه ، لينين أو بول بوت ، الخ . . .) وقد لا يكون من الأمانة الشكوى ، كم كان يفعل الآخر ، من أن الأموات يتقلدون جداً على دماغ الأحياء . والنظر إلى « التقاليد » على أنها

مؤامرة من موق التاريخ - دون أن يلاحظ على الثوبان الاحياء يتمتعون مملكة اختيار موتاهم المفضلين، أو انتقاء المتأمرين الذين يرغبون في رؤيتهم يتبخثرون في حاضرمهم .



ولسوف يكون هذا المفهوم ، شتتا أم أبينا ، صدى لبعض المعالم المقامة منذ زمن طويل على امتداد طريق معرفتنا . وهو يزهو في الواقع بأنه ليس جديداً . ولو قدر له لسوء الحظ أن يكون جديداً كل الجدة لكان برمته مغلوطاً . إذ إنه منذ أن كان هناك ، من سبعة آلاف سنة ، أناس متحضرون يحكمون أناساً متحضرين ، وإلى جانبهم أناس آخرون يخطون ما يخطر في بالهم عن هذه الأوضاع ، فإن قانون الاعداد الكبيرة ومجرد الحس السليم يوحيان بأن طبيعة الظاهرة السياسية أو الدينية أو الايديولوجية سبق أن استُشعرت مرات كثيرة، بل سبق أن انكشف سرها وانجس . فأهلاً إذن بالحشرات على ما سبقت مشاهدته ، وبالإحالات المذعورة على « القدماء » ، ويكتب الشعائر والطقوس : « هذا من مآثورات « كونت » ، « دوركهيلم » ، « برغسون » ، « لوروا - غوران » ، « ميرسيا الياد » ، الخ » . ولنشط في التهكم : « بوسيه » ، « جوزيف دوميستر » ، « موراس » » . « السياسة » المستقاة من الكتب المقدسة . الخ وليس التمثل القندي للأعمال الكبيرة الماضية مجرد تأدب بل هو تحوط ، ما دام صحيحاً أن الأمور التي تقل معرفتنا بها هي الأمور التي نكثر من ترديددها . ومثل هذه الدراسة لا يمكن إنهاؤها في نظر أي كان ووفقاً لتعريفها ، وقد يكون في التصريح بسد بابها ما يفوق الصلف . ومن ناحية أخرى يصعب دائماً على المؤلف التمييز بين ما يعرف أنه استعارة وما يعتقد أنه قادر على الإتيان به . فليترك لنا مجرد الحق في أن نطمح إلى زحزحة بعض الحدود الصغيرة بين مضامير سبق تعدادها ، وكذلك رسم بعض الطرق الواصلة بين مفاهيم معروفة وأخرى قد تزداد المعرفة بها أكثر فأكثر . وأما جملة الاعتراضات أو الدعابات التي لن يفلت عرض بهذا الاقتضاب من إثارتها لدى فكر مطلع اطلاعاً متوسطاً ، اعتراضات سيكون اسرزاها على غرار (« كيف يجرؤ بعد شخص » تلقى دروساً » أن يتكلم في السياسة بشكل عام ؟ وفي الدين وكأنه مقولة فذة ؟ وأن يجمع ، تحت اسم « جماعة » الصالح لكل شيء ، حقائق فيها من التباين نوعياً ومن عدم القابلية للاختزال ما لصف طويل من الناس أمام أحد المخابز ، أو لحرب سياسي ،

أو الدولة - أمة عصرية ؟ « الخ . . .) ففرض هذا الكتاب ان يجب عليها منهجياً وبالتفصيل .

*

والحقيقة ان طموح هذه المحاولة ليس أقل نظراً من توابعها . فالأول تتم في الثاني ويُعبر عن الاثنين بكلمة واحدة هي « النقد » . ولأن تكون المعايير تسمح بتمييز الحقيقي من الزائف ، حينها يكون النقد موجّهاً إلى الشروح ، أو تمييز العملائي من غير الفاعل ، حينها يكون موجّهاً ، كما هي الحال هنا ، إلى الاجراءات ، فإن إقامة مبادئ التمييز بعد التفكير والروية يحدد جوهر كل نقد . وعلى هذا فإن « نقداً للعقل السياسي » ليس له من فائدة « ايجابية » أكثر مما له من فائدة سلبية : إنه يستهدف معرفة الحدود الملازمة لكل عمل سياسي . وبهذا المعنى فإن من طبيعته احباط الرغبة و« قطع الحماسة » . وإذا كانت الايديولوجيات قد خلقت لتسويغ الأمل فإن نقداً عقلانياً لمفهوم الايديولوجية سيكون من شأنه تسويغ القنوط (من الأولى) . ولكن البحث عن الأسباب غريب عن اختيار الغايات كما هو غريب عن نزعات العاطفة - إنه ذو مزاج استنكافي ، فهو ليس مع ولا ضد بل خارج هذا وذاك . ولن يكون في الواقع لأي نقص عن شروط لإمكان (إمكان المعرفة والسلوك على السواء) من نتيجة ملموسة سوى أن يقصي عن يقين بعض الإمكانات . وسوف يتجلى (لكي يكون كلامنا على طريقة « بوير ») وبالشكل الأوضح الذي هو صيغة « انك لا تستطيع » . وعلى سبيل المثال : إنك لا تستطيع عقلنة خياراتك إلا ابتداء من لا عقلاني اول . إنك لا تستطيع تصور مجتمع يكون في وقت معاً صالحاً لأن بعاش فيه ومفتحاً ، أي بلا أرض . انك لا تستطيع تصور أرض بلا حدود . إنك لا تستطيع اطلاق إقليم - فكري أو مادي ، رمزي أو سياسي - دون أن تخضعه ، بفعل إغلاقه وواقع هذا الاغلاق بالذات ، لتشريع من خارج الإقليم . وكذلك ، وبشكل اشد فظاظة ، فإنك تستطيع أن تندفع في عمل دون الاعتقاد بشيء ما ، ولا أن تعتقد بشيء ما دون الاعتقاد بأحد الأشخاص . وإذا طمحت إلى أن تستبدل مجموعه من الأفكار الصحيحة « الميثولوجيا البالية » التي « تجلّ إفلاسها » ، فاعلم أنك لن تستطيع نشر أفكارك « بين الجماهير » دون أن تنقلب إلى ضدها (وقبل كل شيء إلى خرافات) . إنك لا تستطيع أن تأمل في أن يكون لشعار « فلتتحد ، وغداً تصبح الاشتراكية الدولية هي النوع البشري » أثر دات يوم ، لأن

فكرة الجماعة الشاملة هي فكرة الدائرة بلا محيط التي تفترض داخلاً بلا خارج ، أو كلاً بلا تجميع ، أو حتى موقفاً بلا معارضة . وعندما تصح الاشتراكية الدولية هي النوع البشري يصبح البشر ارقاماً كما في دليل الهاتف . وقد يكون في الإمكان مضاعمة الإحراجات والمناظرات التي من هذا النوع ، والتي هي أجزاء من خطاب حظري لا أمري . خطاب لا يشترط أي سلوك خاص ، ولا يقدم نماذج إيجابية . خطاب لا يشير إلى خلقية وإنما إلى « انضباطية » سياسية بالمعنى الذي أضفاه الفيلسوف « كانط » على الكلمة : تعيين الحدود التي يتم داخلها استعمال مملكة من الملكات . وتتم فصل هذه الانضباطية على « قانون » للعقل السياسي - يراد بذلك مجموعة من المبادئ « القليلة » في طلبتها عدم الاكتمال ، تحدد للجماعات البشرية الاستخدام المشروع (الممكن) لأهليتهم للعمل والتنظم بشكل جماعي .

ويستخدم هذا التعيين الذاتي الناجم عن تحديد نظري للممكن وغير الممكن الصيغة « النقدية » العامة . ومن الممكن تلخيصها طبعاً بما يلي : « هاكم من جهة ما تملكون الحق في انتظاره من النشاط السياسي ، ومن الجهة الأخرى ما لا تستطيعون مطالبة به ، تحت طائلة خيبات متوقعة تمام التوقع » . لكن « نقداً للعقل السياسي » - بوصفه نظام الخيالات المكفولة - يتميز من الميران القياسي العام بخصيصتين مفاقتين ومفارقتين تجعلان منه ، بمقتضى عرضه بالذات ، نقداً « منكوداً » مرتين .

١ (تعترف « النقدية » الكلاسيكية بأن خصمها اللدود هو « العقدة » التي يضعها المذهب في مقابلها كما توضع القضية في مقابل نقيضها . فكل تقدم للعنصر الأول يفترض أن يترجم بتقهقر من الآخر والكانطيون مغتبطون بأن الكتب المدرسية قد هزمت الفلسفات الماورائية النظرية القديمة مستخدمة لذلك نقداً للاستعمال غير المشروع لمملكة المعرفة . واليوبيريون مغتبطون اليوم بالضجة القائمة حولهم بأنهم وضعوا ، بوساطة معيار القابلية للترفيف ، خطأ فاصلاً بين العلوم والفلسفات الماورائية الجديدة (كالتحليل النفسي ، والماركسية ، الخ . . .) مع العلم بأن « نقداً للعقل السياسي » يقدم ما هو استثنائي ، ذلك أنه لا يطمح إلى إثبات زيف العقدة بل إلى إثبات مشروعيتها كشرط لوجود التجمعات البشرية . وإذا كن لا نضع الأفكار المتلقة الى اختبارات للكشف عن صحتها بل للكشف عن واقعيتها ، فإن محكها ليس : « صحيح أم زائف ؟ » بل :

« ممكن عمله أم غير ممكن ؟ » ، « ممكن تحقيقه أم غير ممكن ؟ » . وبهذه لطريقة يقيم الوجوب الاستدلالي للوهم داخل تكوين الحقائق السياسية . ولقد أكملت النقدية الكلاسيكية مهمتها حين اثبت الطابع المغلوط لنظام من الشروح : ان الوهم ليخلي مكانه لحقيقة متبذراً بمجرد برهنته . وعلى العكس من ذلك فإن مهمة النقدية السياسية تتمثل في إظهار السبب الذي من أجله قد لا يكون في وسع أي برهان على الوهن المطلق لمختلف ماهج الاعتقاد أن يسعى إلى إنصافها . وما حيء بعد بشيء حين أدي أن الفلك لايدولوجي او الديني يختلط بفلك « القصايا غير القابلة للترريف » ، بمنأى عن تكذيبات التجربة . والمشكلة هي في معرفة السبب في أن ما قد ينبغي نظرياً أن يتوقف عن (اعتباره مشروعاً) لا يمكن أن يستمر في كونه سالواقع (موضوع انخراط) . و« حقيقه » ما ليس قابلاً للترريف هي فعاليته ، أي قدرته على لدمج الفاعل بوصفه مبدأ تلاحم جماعي وكل نظرية في التنظيم السياسي ترفض أن تكون مؤاسية مُزَمَّة بالنظر إلى القلب التنظيمي للجماعات المستقرة على أنه قالب انضباط ، بوصفه ميزة طبيعية ، سابق على كل تفكير ومستقل عن المكر . « إن « الطبيعة » تعني وجود الأشياء بوصفه محددًا بقوانين شاملة » (كانط) . وكما أن هناك من قوانين الطبيعة ما هو جائر ومحتمل فإن هناك طبيعة لما هو سياسي ، ذات قوانين هي الأخرى حائزة ومحتملة ولا يمكن أن تستنبط من فكرة تمهيدية ، ولا من الكائنات الحية - باعتبار فكرة الحي كامة في الحي نفسه . وليست الطبيعة قابلة للاتهام ، وليس لها أن تعتذر عن أي شيء . والطبيعة الخاصة بجماعة بشرية معينة هي التي تجعلها تكون كذلك . وهناك أصواع كثيرة من الجماعات ، لكن ليس هناك طرق كثيرة تمكن الجماعة المنظمة المستقرة من الاستمرار في كينونتها . وبما أنه ، في المادة السياسية وبالتحليل الأخير ، « يفعل المرء ما في وسعه فعلة لا ما يريد » فإن نقداً للعقل السياسي سوف يجد نفسه امام موضوعه في وضع العالم الجيولوجي أمام ثنية من ثنايا القشرة الأرضية . ومن السائع في هذا الصدد التأكيد بـ « العقدية » في فرنسا تبلغ الأوج على ارتفاع أربعة آلاف وثمانمائة وسبعة امانار فوق سطح البحر ، ما دام ليس في مكنة أحد أن يبرر بالعقل وجود الجبل الأبيض (موبلان) « هكذا خلقت » ، بهذا أجاب في حذر الفيلسوف الماورائي وهو يقف عند سفوح جبال الألب حين سئل عما ينبغي أن يجول في البال عن المشهد .

وفي المادة الاجتماعية تصب العقلانية النقدية من منحدر طبيعي في نسبة من العيار الجليد تتفاوت في درجة هجوميتها او خضوعها بحسب الظروف والأمزجة . فالمدرسة الوضعية الانغلوسكسونية مثلاً تنبأى بمطامنة طموحات « الأديان الأرضية » التي انتشرت في القرن العشرين بمواجهتها بمشروع تنظيم اصلاحي في حذر ، لا أدري في تبصر . وإذا كنا والحالة هذه قد اكتشفنا أن « الحجة بالقوة » هي شرط الإمكان « القبلي » لأدنى ممارسة للسلطة ، وأن الإطلاق يعم المجتمعات من قبل انحصارها ولا كماها^(١) بالذات ، وأن نهائيتها الخاصة تنذرنا لبحث لا نهاية له عن لا نهائي مؤسس ؛ وباختصار ، فلأن تكون طيعة الأمر السياسي ، نهائياً ، وبوصفها كذلك ، « دينية » فذلك يعني أنه ستكون لنا حينئذ اسبابنا بأن نرى في رفض الطوباوية منتهى الطوباوية ، وفي الحكمة الثابتة لشك « وضعي » أحق الحماقات . ولنقل ذلك دفعة واحدة : ان فكرة استبدال « الرؤى الشاملة للعالم » بمجرد « تقنية اجتماعية » (بوير) قاعدتها « ترقية الاجزاء » و« الاصلاحات المحدودة » لتتجمد في الاستجابة لمطالب القلب والعقل ، لكنها لا تصمد أمام الامتحان الموضوعي لوقائع التاريخ ومطلق الأمر الاجتماعي . وهذا مؤسف ، ولكن لا يمكن تدليله . وفي الإمكان الجأ بأن يكذب مجرى الأمور في كل لحظة نصائح الحكماء والخبراء النيرة ، لكن لا يمكن أن ينسب إلى « الخبيث » ، أو إلى خث الايدبولوجيات المحلية أو « المستوردة » ، أو حتى إلى المرض العقلي للقادة المنحرفين (انبياء وزعماء) ، عناد « المتعصبين » في جميع اقطار المعمورة ، المتصامين عن « صوت العقل » ، كما عن ابسط الحسابات حول التكاليف الاجتماعية المقارنة للتعصب والتسامح . وربما حان الوقت للتساؤل عما إذا كان عناد بمثل هذا الشؤم لا يستجيب لنوع من قانون موضوعي ؛ أو عمن هم أشد حقاً ، المتصامون أم ملقنوا الدروس (الخلقية أو النظرية أو من كلا الوعين) .

ولسوف يوجد دائماً في هذه الظروف ، وما دامت العوامل الدينية تتميز بلامح جهنمية أكثر مما تتميز بلامح فردوسية ، سليل كاهن بروتستانتي ليسوع : « الجحيم هو السياسة » . وهذا تبجح قد يكون من الملائم تلطيمه على الفور ، مع احتمال تعطيل تأثير بالغ في المستمعين ، بالقول : « لم يكن الأمر إذن إلا هذا » . وليست « الجحيم » كل الواقع البشري ، وإنما هي جزء منه ثابت سيبياً ، لأن « السياسة ليست كل

شيء . فالفرضية الهندسية مثلاً أو اللحن الموسيقي يفلتان مباشرة من تشريع الجماعة ؛ وإذا كانت شروط ممارستها قادرة على ربطهما بالنشاط السياسي ، من جهة ما ، فإن النشاط الفني والعلمي يعترض على ذلك في مبادئه ونتائجه . فهناك موضوعات فكرية وعاطفية ليست رهانات على النفوذ ، (أي على الحياة) ، كما أن هناك علاقات بشرية خارج الجماعة ليست علاقات قوى ولا هيمنة . وعلى هذا ينبغي أن تفضي قائمة حسابية إجمالية بالخسائر والأرباح - والكلام ما يزال بعبارة خرافية - الواحدة في مقابل الأخرى إلى « مطهر » ، وهي فرضية وسط ذات احتمال إحصائي قوي ، وإن كانت ذات قيمة درامية ضعيفة . بوصف هذه الأخيرة تابعة ، كما يعرف كل إنسان ، لدرجة الضخامة التي يختارها المراقب : كلما ضوئلت الدرجة ، حتى لتبلغ العنصر الفردي ، زادت القيمة الدرامية . « قتل واحد ، إنها لمأساة . وألف قتل مجرد إحصاء » .

وإني لأمل أن يكون قد فهم أن الاستعارات الدينية تبدو لنا غريبة تماماً عن وصف « روس » للظواهر الدينية .

٢) وتنبثق المفارقة الثانية مباشرة من الأولى فلفظ « نقد » الفلسفي يعني ، بعكس ما هو دارج في الاستعمال ، الارتياب في تفاؤل أساسي ونهائي بأقل مما يعني الرغبة المؤكدة فيه . وإنه لمن المثير أن نرى صيغة « أطلع » القديمة تستبدل بصيغة « قُذ » الجديدة . ولكن ما الوعد الذي يمكن أن تكون حبل به عملية التحليل التي لا نفقد بحسبها من موقع القيادة ؟ والإنسان ليس شمس نظامه السياسي المحتجة ، بل هو كوكب دائر في فلك هذا النظام . وإنه لنقد مطاطاً الرأس ذلك الذي لا يصدق بصحة الرغد الذي ينعم به المنظم الأكبر المتربع في شرفته ، السيد القديم للعبة العالم (أو « سيد ألعاب الكلام ») مورعاً الحوائز من خارج ، من الأعلى إلى الأدنى ، بدءاً بما تسمح به قواعد اللعبة واسماء بما يتجاوز تلك القواعد . هذا مع العلم بأننا لسنا الأسياد في اللعبة السياسية - بل نحن بالحرى الدمى التي تحلم أنها من ضمن اللاعبين . وبشكل فلسفي نطلق المثالية النقدية صحيحة نصر سياسي : « والآن جاء دورنا ، نحن مشرعي الطبيعة ، للعب ! » ولقد سبق أن كنا ضامني الواقعي والحقيقي ، لكننا لم يكن بدري ذلك : نقدية كانتية . وسوف نكون أولئك الضاميين عدداً ، حالما نعرف كيف نصوغ عباراتنا بشكل صحيح : وضعية منطقية . وإنه لتحرير بالكثافة وصيحة للـم

الشعث . ولقد عاشت كل من هذه الحركات النقدية بشكل تلقائي داخل ذاتها ، بوصفها ثورة وآية على حرب استرداد مع « الكفرة بالمعرفة » . وعلى العكس من هذا فإن طرح النقدية المادية يتمثل في أن تسجل سياسياً نهاية انتصورية فلسفية . ولا يطمح نقد للعقل السياسي إلى سعادة شيء من أجل فكرة انتزعت منها حقوقها بشكل مصرط ، لأنه يرى في الممارسة السياسية ممارسة بلا محتوى ، نقبل عليها لانتخاذ مكان ودور ، بعد أن جعلت ما رعاها لها . وكذلك فإن الاحتمال اضعف في أن يجعل ما يحصه بالذات يمثل أمام تشريع سماوي أياً كان - « محكمة النظرية » أو « الفكرة لاستعلائية » . أف يكون الأمر ثورة مصادرة داخل الثورة الكوبرنيكية أم تقهقراً في تطور فيلسوف من الرجوازية الصغيرة ؟ وما هم أن يسخر من ذلك أو يتجاهل أو يُندد به . فالتحديد الوحيد الذي نرغب في الزهوبه يتمثل هنا في تطبيق متصّلب للمبدأ المادي القائل بأولية الممارسة على النظرية في حقل النظرية السياسية ذاتها - بما في ذلك المادية التاريخية . وليس هدف المحاولة ، بوصفها « أكثر من مادية » هذا المعنى ، تقويم مجرى الأشياء النظرية بإسناد النفوذ إلى نظرية حقيقية في الأمر السياسي اكتشفت بعد لأي ، وإنما على العكس من ذلك تأخير كل نظرية سياسية ماضية إلى المحل الثاني والهروغ إلى كنف تشريع الممارسات القائمة ، المعادة إلى مطلقها الخاص ، المصلحة داخل حقوقها الخاصة . ولا يطلب أن يتوافق الواقع وقراراتنا ، بل أن تتوافق قراراتنا والواقع . وأن تتوافق الازدهارات النظرية وواقع انحطاطها إلى « ايدولوجيات » . ولقد كان الطعن في القيمة العلمية للأيدولوجيات أمراً - تمّ تحقيقه . وسيكون إثبات الصلاح السياسي للأيدولوجيات الحالية من القيمة العلمية إثباتاً علمياً أمراً آخر - ينتظر التحقيق . وبعد ، نيمّ نبشنا الواقع ؟ بهذا : كما أن « الشكوى » من « الدولة » لم تنع قط وجردها ، بل تقوّيها (بالتكاثف في الشرق والانتقال من وضع إلى آخر في الغرب) ، فإن « كشف الأقنعة » عن الكائنات والمحافل الدينية واللاهوتيات اللّابدة تحت أشد اشكال الحياة الجماعية العصرية دنساً ، من دون التساؤل عن سبب وجود « كنيسة » ومحافل دينية ولاهوتيات ، وعمّا إذا كان في الإمكان ألا توجد - لم ينتج عنه بعد علمنة المعاصرة بل شح استبدال رعوية بأخرى (الأب « فويتير » بالأب بويل ، أو الأب « أوبو » بقدااسة البابا) .

ولا يزال الوقت مبكراً جداً لمعرفة ما إذا كان العلم السياسي سيثبه ، حين يرى النور ، الطب أكثر مما سيثبه الفلك (أي إذا كان سيثبه تقنية واقفة على مفترق عدة علوم ، أو علماً واقفاً على مفترق عدة تقنيات) . فمن المعلوم أن لغة السياسة مدينة في كثير من الفاظها ، منذ أيام الإغريق ، إلى الفن الطبي ، وأن أشد مسؤولينا السياسيين برودة وضعية لم يزدروا يوماً ما للمتطبين من هالة . لكن مزية الأطباء شفاء المريض ، ومزية المسؤولين السياسيين تتمثل بالحرى في تدبر المرض . وليس مؤكداً أن في مكتهم أن يفعلوا غير ذلك . وأن الاستيهام بمجتمع معاق ، معزل عن الأزمات والحُمَيَات ، يرتفع صدى فكرة بجمع ملا موظفين سياسيين متخصصين ، تتلف فيه « الدولة » تلقائياً ، ويعود فيه الرؤساء إلى محرائهم محض اختارهم . ومن غير الدخول في اعتبار ما إذا لم يكن الحلم بمجتمع « طبيعي » غاية في الانحراف نكتفي بالتذكير بأن الأمر لا يعدو أن يكون حلماً . لأنه ما من أحد يقدر أن يقول ما يمكن أن يكون عليه مجتمع مريض ومجتمع معاق ، في حين يعرف كل إنسان كيف يميز بين مريض وصحيح . ففي المادة السياسية يقدم المراقب معايير « الطبيعي » ، ومعايير العضوي تترافق والجسم المراقب . .

ويحدث أن يساعد تقدم المعرفة على رقي معرفتنا بعجزنا ، كما أن علماً أفضل بالطواهر السياسية لا يعدنا بالتمكن من السيطرة على ظواهر القدرة أو السلطة أو التجسيد ، ولا التقليل من سلطان صانعي المعجزات أو احتصار عدد مرسلي الأمطار . أفلا يجد علم الأحكام السياسية نفسه مجرداً من كل سلاح أمام موضوعة تجرد علم الاجرام الفلكية ؟ وقد يكون هناك في هذه الحالة بعض المتعة الجمالية في رؤية تواصل أحدث العلوم وأقدمها ؛ وبعض المرارة أيضاً ، وهي أكثر ركاكة ، في ملاحظة أن يكون فرد في أوج المعرفة (وفق الترتيب التصاعدي في الصعوبة الناجمة عن البحث في العلوم) اقدر على تغيير سلوك جماعته الخاصة من فلكي على تغيير مجرى الكواكب بحساناته . وقد ارتفع التحليل الفسائي المستمد من طب تجريبي إلى ، أو تحول نحو ، النظام الحاصر بفلاكة نظرية . ومع كونه تسوية غير موثوقة بين علاحية وتفسيرية فإن له بعض الجدارة في الدفاع عن طموحاته الشفائية . فالمدافعون عن المكتسب الفرويدي يترافعون في فلاكة يحتمل أن تلعب بالنسة إلى أنواع العُصاب دور الطبابة ؛ والمشنعون عليه يدينون

نجامة مزودة بشكل لا إرادي بتأثيرات شفائية كالتى لجميع الطقوس السحرية . وسواء عزى ارتباط بعض المحللين إلى عمل الحقيقة أو إلى اعتقادهم بقول صحيح فهناك واقع هو أن المحلل ينجح أحياناً في التسلسل بين نجوم النظام النفساني لمريضه ليريه بالأصبع مداراتها والأخطار الناجمة عن اصطدام بعضها ببعض ، ويعلمه كيف يتسلل بينها بدوره . وهناك بالنسبة إلى الأفراد علاجات نفسانية ، بل علاجات على مستوى الجماعة ، ولكن يُرتاب في أن تكون المجتمعات ستعرف يوماً علاجات اجتماعية . وعليه فسيكون ارتباط اللاوعي السياسي أشد اجحافاً من ارتباط الآخر لأنه لا يأتي بأيّ دواء ولا يُعَدُّ بأيّ شفاء . وعلى العكس من ذلك فإنه ، وهو يبدّد وهم الأمراض الاجتماعية ، يطلب كشف حساب مما هو شاذ على الطبيعي ، أو من طرفي « البين بين » . ويزيد الاستلاب الديني قدرتنا على التدخل السياسي ، ويخفف الاستلاب الذهني قدرتنا الذهنية . فالأول ينشط ، والثاني يشوش . وإذا كان الدين مرضاً وجب علينا معاشته ؛ وقد يكون الشفاء موتاً . وهكذا يمكن أن تتخذ المحاولة هنا من سقراط حامياً وشفيعاً ، لكنها لا يمكنها بالتأكيد أن تتخذ من « اسكولاب »^(٢٢) هذا لشفيع . وهي تتوسل فقط الـ «إعرف نفسك بنفسك» دون إضافة أجبية . وإذا كانت محص نتيجة لخلق في المعرفة فإنها تقتصر على توجيه التعليم السقراطي إلى الـ «نحن» (أنا المجتمعات) لـ «رؤية ما يجري» . ولا فائدة من التأكيد بأنها لا تسمح لمعتقها باستشفاف كثير من العرفان الاجتماعي ، من غير أن تضمن لهم كذلك محاسن عشبة الشوكران .

لقد طُرد رواد اللاوعي الفردي الأول من الجسم الطبي بوصفهم « مشعوذين » ؛ وسيشغل النعت « رجعي » ، في النظام النضالي ، منصباً ممثلاً ، ويستمد هذا الأخير معناه من وضعه في مقابل « تقدمي » . وأشدّد على أنه إذا كان للكلمات من معنى فمن الحماسة الكلام على « تقدم » في المسلك السياسي . كما أن من الحمق الكلام على « تقدم » في السلوك الجنسي للشر ، بله في سقوط الأجسام . والأحياء يصنعون الأزهار أمام رفات رجالاتهم العظماء ، لينين ونيكولز وديغول وجوريس ، وسيحلم رجال المستقبل خلال الليل ، تحت تأثير التحريضات والإكراهات التي أثرت فينا ، بأن يكونوا من اليمين أو من اليسار ؛ ولن تتغير بعد غد ، وبشكل محسوس ، السرعة التي تسقط بها

التفاحات على الأرض بتحوّل « رأسمالية الدولة الاحتكارية » إلى الاشتراكية التحررية الساعية للإدارة الذاتية . وليس على هذا الخط التطوري من رجعية ولا تقدم ، بل هناك ما هو من الواقع وما ليس منه . فالذي هو من الواقع مثلاً الورود : يعبر التصرف المتمثل في تغليف الميت بالحلي ، عن طريق إنكار ما ليس عضويّاً ، عن طبيعة الحاجة السياسية بأكثر مما تعبر عنها البرامج الانتخابية لكبار المحنّطين أو الدين جرى حرق جثثهم . ومما لا ريب فيه أن مفهوماً لا يمكن أن يكون بحسبه للبشرية في مستقبلها السياسي أكثر مما كان لها في ماضيها ، ولا أن يكون فيه كذلك من معنى منطقي للقول بـ « ثورة سياسية » (إذا استبعدنا الملائكة) أكثر مما للقول بـ « أن الرقم خمسة أزرق » - مما لا ريب فيه أن مفهوماً كهذا لا يمكن اعتباره تقدماً . ولكنه قد يغتصب كذلك ، ولأسباب ذاتها ، طابع « الرجعي » . لأن الأمر قد يكون خلطاً بين السياسي والمفهوم السياسي . وفي مكنة « نقد للفكر السياسي » أن يعني لي ما لا أستطيع عمله ، لكن لا يستطيع أن يعني لي في حال من الأحوال ما ينبغي علي أن أعمله . فهو يعلن عن غير الممكن ، ولكنه لا يصرح بالأمول (ولا بالمرغوب فيه) . وقد يتعرض أي كان لمخالفة معنوية جذرية حين يبحث عن مخطط لـ « وضع » ، وفيها بعد ، لـ « نهج » .

إنني لا أملك المثل الأعلى عن أمكاري . ولا يملكه أصدقاء آخرون سوى أولئك الذين يشاركونني مثلي الأعلى أو يمتقنون آرائي . وعلى هذا فإنه لا يشفي الغليل القول بأن المفهوم المعلن في هذا الكتاب لا يعجبني وأنه يصدّني في جفاء ويشبر سخطي . وأبي أصوغه لمجرد أنه يبدو لي الوحيد المطابق لمعطيات الملاحظة المتوافرة ، مع أنه يتعارض وجميع اهتماماتي العملية . ولكن هل يدافع عن قيمته الحقيقية كونه « لا نافعاً » ولا « سائغاً » ؟ فمما لا ريب فيه أنه لا يكفي أن تكون نظرية ما غير مرصية لتكون حقيقية ، ولكن المأزق الذي تضعني فيه قد يفضي إلى الافتراض بأن ما سيعلم هنا ليس بالتحديد « ايدولوجية » ، وهي لن تعود عليّ في الواقع بأي ربح ، وسوف تفقدني كل شيء ، وإن « معارفي » الحاصرة لتضطدم « بقناعاتي » وتبدو وكأنها تكلمها بشكل قاطع . ومع ذلك فإن المعرفة التي اكتسبتها عن الظروف الطبيعية الموضوعية لقناعة سياسية أو دينية لا تمنعني من الاحتفاظ بقناعاتي سليمة ، بما فيها القناعة بأن المعرفة النظرية ليست في هذا الصدد عنصراً حاسماً . وإذا سمح لي بالمعجب (لكنني سبق لي أن طلبت الإذن) فإنني

أود أن أقول على الفور ما يلي : « أنا على يقين من أن هذه النظرية صحيحة ، وأعتقد أنها بلا نتيجة ؛ وعاجزة في جميع الأحوال عن تقديم قاعدة سلوك إلى أي كان . ثم أنا واثق بأنني على حق في اعتقادها كذلك » . وأوضح ما أقول .

ليس للمشكلة التي أطرحها هنا إطار (نوع من الكلام المؤطر في أسفل الصفحة) « الايضاح » الطقسي الذي للمنظر المتخلى عن كل مسؤولية فيما يتعلق بـ « تصرفات بعض المستمزين والمتنورين » الذين يعلنون بغير حق أنهم يتكلمون باسمه . ولا تخلو هذه اللعبة الحقيرة المدرجة في جدول أعمال السيطرة ويومياتها من الطرافة وحسب ، بل تخلو كذلك من اجْدَ . لأسباب كثيرة في طليعتها أنه ما من فكرة هي ملك خاص بـ « مكر » . إنها تخصّ جميع الذين يستخدمونها ، وهي نفسها ليست سوى مجموع استعمالاتها المفتوح أبداً . وكذلك فإنه لن يكون في وسع المشكلة التأصّر بإطار حياد الايضاحات الملازمة لعلم من العلوم (عزّة قد لا يكون في مقدور الطروح اللاحقة الطموح إليها بشكل صريح) في مقابل تطبيقاته المحسوسة . وما من إنسان إلا ويعلم أن دراسة كيماوية لمريجات لاهية يمكن تسخيرها لكل أمر : احراق معبد ، أو « الرائيخستاغ » ، أو حدائق « التويلري » ، أو « جان دارك » ، أو الذات أو غابة « الأفارقة » . ولهذا لا يستخلص مما سبق أنه ينبغي محاكمة « لافواريه » بوصفه المتواطئ المثقف مع « ابروسترات »^(٦٣) ، أو « غورنغ » ، أو « لويز ميشال »^(٦٤) ، أو « كوشون »^(٦٥) ، أو « إيان بالاش » ، أو آخر المهووسين بإشعال الحرائق في الصيف ، في حين تبقى استعمالات النار المفيدة أو الضارة غريبة عن الـ « مذكرة عن الحرارة » التي في حوزة محصل الضرائب الزراعية المنكود الحظ . ومن لا يستهدف قول الخير بل قول الحق ، ولا القيام بدور المحاكم بل بدور المستكشف ، لا يستأهل هذا الاطرط في التقدير ولا هذه الإهانة . إنه لن يرد على مادحي النظام القائم بقوله : « لا دور لي فيه » وإنما بقوله : « لا وجود لي فيه على الإطلاق » (ولا لكم ، بنتيجة الأمر) . فموضوع الايضاح غائب عن توضيحاته ، وعلمه لا يطالب سلفاً بحق مناقضة نفسه : يشير فقط إلى أنه ليس ملزماً أبداً بأن يطابق بين أفعاله ومذكراته ، لأن من يلتزم بحركة إنسان غير الإنسان الذي ينظر الشروط العامة للحركة . وينبغي إعزاز هذه الازدواجية ، بشغف ، وكأنها سلاح سري .

والواقع أن السؤال الحقيقي يتعلق بمعرفة ما إذا كان بالإمكان إعادة الشأن السياسي إلى السياسة ، وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف ؟ ويستطيع مؤلف نقد من هذا النوع أن يجيب ببساطة : « أجل ، ذلك ممكن مبدئياً ، ولكن كيف ؟ فليس عندي ما أقوله ، وليس هذا من شأني » . ولا تقوم صعوبة الانتقال العملية مقام اعتراض نظري ، وإنما تقوم صعوبة الانتقال العملية مقام اعتراض نظري ، وإنما تقوم على الأكثر مقام اعتراض الإنسان العامل على النشاط النظري بحد ذاته . وبكلمة ، من الممكن النظر في أن إلى المجتمع الخالي من الطبقات ومن « الدولة » على أنه مغامرة روبنسونية غير منطقية عقلاً ، وإلى النضال لقيام هذا المجتمع على أنه ضروري عملياً ، مع أنه - أو لأنه - لا يمكن تسويفه « منطقياً » .

ويرجع هذا السؤال لتضخيمه صدى اعتراض وُجّه إلي بكثير من الفطنة ، من ناحية اليسار ، بصدد « الكاتب » . « إن نموذجك النظري ، نموذج الكاتب بوصفه مقبوضاً للسلطان وخادماً لـ « الأمير » - وسفيراً من الذين رسمهم « كاربا تشيو » - لا يفسح أي مجال للمثقف الثوري . ومعلوم أن كون عدد لا بأس به من الكتاب ، على مر العصور ، ومهما يكن الاسم الذي يسمون به ، لم ينهضوا بشؤون وظيفتهم مؤثرين لتخلي عن السلطان ، أو النضال بأسلحة غير متكافئة ضد القوى المهيمنة ، باسم مجموعه أخرى من القيم ، معلوم أن هذا أمر واقع . وهو واقع ثابت متماسك بما يكفي لتمكيساً من أن نرى فيه « واقعاً اجتماعياً » حقيقياً . وأنت لا تحلله . وعلى أقل تقدير ، كان ينبغي أن يمنعك التعريف الذي تطبقه على مهنتك من كتابة هذا الكتاب أو غيره . لأنك تعرف عن نفسك بنفسك « كاتباً » . واعترف بخناراً بحقيقة هذا الكلام تمام الاعتراف : فالحيوان المحب للتواصل مسوق في الغالب إلى تفصيل رؤية بلاغه مصوناً بكليته على أمثل إمكانات التواصل التي تضعها بتصرفه الطبقة المهيمنة في زمن معين . ولكن بما أنها مسلمة ، فهي عنية عن البيان . وإذا برفض أتباع منافع المادية الموضوعية ، أو بانتهاك القاعدة الخاصة به ، فإنه ليس في هذا المتمرد شيء من سمات الطل ، وبدرجة أدنى شيء من سمات الإنسان غير السوي . وكل ما يفعله هذا « السيد كل العالم » هو أن يثبت لنفسه فرقاً نوعاً : القدرة على اختيار معسكر الخاسرين ، أو بالحرى ، وكما سبق القول ، اللعب بحيلة من صنعه لعبة الخاسر هو الرابح . ويتفق علماء الأحياء على أن

يروا في الإنسان « أكثر الأنواع قابلية للتكيف بجميع البيئات » (جاك روفيه) ، وأن قابليته للتكيف تجعل في الثقافة التي هي مجموعة استجابات تكيفية مع البيئة^(٦٦) ولكن هذه المطاطية تضمن كذلك « ملكة عدم التكيف » التي تعرف بممارستها بالأخلاقية ، والتي يمكن أن تذهب ، تبعاً للظروف والأفراد ، من التحم إلى الغضب ، أو من المثير للسخرية إلى المهيب . « الموت مع الوقوف على القدمين ولا الحياة مع الجنو على الركبتين » : ليس أمراً غير ذي بال أن تعيد إلى الذاكرة هذا الشعار الخلقي الأسمى في أيامنا امرأة مثل « پاسيوناريا »^(٦٧) ، في جحيم حرب أهلية (اسبانية) . فهناك إذن بين الأنواع الحية نوع ، نوع واحد فقط ، ليست الحياة بالنسبة إليه قيمة سامية في جميع الظروف . وإذا لم يكن الاستعداد للتضحية عندئذ ملكة النوع البشري المخيفة فقد يكون الملكة التي تجعل من « الإنسان العاقل » النوع الحيواني الوحيد الذي في مكانة أفراده أن يرتكبوا تجاه قواعد الحياة هذه الأفعال الفظيعة التي تسمى الأفعال الخلقية . وعندها يمكن ترجمة عبارة « حيوان سياسي » - « حيوان مسؤول » ، أي حدير بتصرفات « بلهاء » ، بالمعنى المزدوج ، الأول أنها شاذة (في تفرع من تفرعات علم الحيوان) والثاني أنها غير معقولة (أي خرقاء بيولوجياً) .

وهناك في الأوضاع الحاضرة ، وفي نصف الكرة التي نعيش عليها ، سلالة تاريخية محظوظة بصورة استثنائية في مادة عدم التكيف والتصرفات الخرقاء : السلالة المناضلة التي تستخدم « التحرر الاشتراكي » في وقت واحد كلمة سر وخرافة حافزة (معلماً ومثالاً أعلى) . وحين نقول سلالة فمعنى ذلك أولاً ذكرى ونظام توريت ولغة مشتركة . والسلالة التي أتحدث عنها ، للتوقف عند رجالاتها الذين يتفاهمون بالتلويح بالأعلام ، تبدأ بـ « بابوف »^(٦٨) ولا تنتهي بـ « جوريس »^(٦٩) . وهناك بالطبع أسر أخرى تشرف الجنس أيضاً ، وتثير تفرزه كذلك ، في أزمنة أخرى (ما يجعل الواحد ممكناً يجعل الآخر محتملاً) : الكاثوليكية ، والمسلمة ، واليهودية ، والبروتستانتية ، والداعية للسلام ، الخ . . . ولكن لما كانت عشيرة الاشتراكيين هي التي سمحت لي الصدفة أحياناً بمقاربتها فقد جعلت منها ، ومأحعل ، مرجعي ، وقد أجرؤ على القول متماي ، أمس واليوم وغداً . وإذا لم يكن لنا من خيار إلا بين إخلاصات متماثلة في لا معقوليتها فهناك إخلاصي الذي لن أبدي أية رغبة في تفسيره . ومنذا الذي يستطيع ذلك ؟ لماذا اختار

« بابوف » المفصلة ؟ و « بلانكي »^(٧١) زنزانة مدى الحياة ؟ و « حوريس » أن يدير ظهره لباب المقهى ؟ لماذا اختار « تروتسكي » الوعظ في الصحراء ؟ لأنه كان قد قُهر سياسياً على يد ستالين . ولكن لماذا اختار أن يفهر بدلاً من أن يطلب الأمان بالتحالف ، كما فعل الآخرون ، مع الأكثرية ؟ ولم اختار « ايسوفيه » العظيم الانتحار ؟ و « بوليتزر » و « كافاي » كوكبة الإعدام النازية ؟ و « اودان » التعذيب الفرنسي ؟ و « تشي » الذي لم يكن أحد من خاصته بحاربه النزول من الذروة إلى الأدغال والجوع وإنهاك القوى ؟ ولماذا نرى اليوم بالذات في فرنسا مناضلين منفيين ، رجالاً ونساء ، يتركون الأولاد ورغد الحياة ليعودوا إلى أوطانهم ، مستبقين موتاً غفلاً ، يكاد يكون مؤكداً ، موتاً ليس كثيرون واثقين من جدواه ؟ في الوقت الذي لا يكرههم على ذلك شيء ولا إنسان ؟

والمنظر الذي قد يستطيع الإجابة على هذه الأسئلة يتمكن من النفاذ إلى دائرة اختصاص الفعل التاريخي ، لكن مرة مثل هذه الإجابة أنها لا يمكن أن تصاغ نظرياً دون أن تصبّ في تشدّقات غير محتشمة . وكما أن الجمالي يبدأ وينتهي بالعمل الفني فإن الخلفي يبدأ وينتهي بالعمل . وليس من عمل إلا بالفرد ، ولا من خطاب إلا في العمومي . فالأخلاقية والعقل الأول هما بهذا المعنى كالنار والماء . ويقدم « نقد للعقل السياسي » ملاءمات بلا نتيجة بينما يقدم تلاحق الممارسات السياسية نتائج غير ملائمة . وإن خلقية من الخلفيات ، مهما تكن ، لتدمر نفسها بنفسها حين تتخذ شكل نقد ، مشيرة إلى ما لا يمكن حصره كحالة استثنائية في شمول يرسم الاكتشاف (بوساطة ما كان « كانط » يدعوه حكماً مفكراً) ، ولا مستنبطة من شمول سبق تعيينه (بوساطة حكم قاطع) . وفي موضوع السلوك تتقدم القدوة عن القانون وتختلط القاعدة بالاستثناء ، مانعة بذلك كل محاكاة أو نسخ آلي . ومثالي إلى أرفع حدود المثالية هو العمل الذي يصمد أمام الامتحان الأصم للأمعقولية . فتصرّف بشكل يتعذّر معه تماماً أن يُنظر إلى الحكمة من عملك وكأنها قانون شامل ! وإنه صحيح على هذا أن الكلام ليس ممكناً إلا في اللاإساسي ، وأن في كل عمل ، من الأعمال التي تدعى خلافاً للأصوّر بطولية ، شبه نداء إلى الاستتكاف الخطابي يضع العقل في مواجهة حدوده الخاصة . والصمت هو إمضاء الأخلاقية ، أرض السرّ التي يدعى فيها اقبح الفمشر ثرثرة . وهذا ولا ريب مصدر الغثيان الذي بصيبنّا في كل مرة نسمع فيها مقالة عن هذا الذي لو وجد عند

التكلم لجعل كلامه غير ذي جدوى : الإحساس بالقيم .

وموجب التحفظ المروض على النظرية يدعو إما إلى التكتّم وإما إلى العمل الفني ، بل إلى الاثنين معاً . فلندع أحدهما يقتضي أثر رُجله على الطريق ، ولنتذكر أن للفن الذي يصهر الحس في أشكال حساسة ملكة القول دون إرادة القول ، وأنه يحفز على التفكير خيراً مما تفعل أية فكرة مجردة . وعلى هذا تكون الرواية والفيلم والفيديو مؤهلة للامسة شواطئ التحدي التي يُدَوّن عندها عمل ما ، هذه السلسلة من المشاهد الياثسة التي تسمح ، حسبها يقول « براك » ، بالاحتفاظ بالأمل ويبدو العاملون في السينما ، والرسميون ، ورواة الأخبار ، والموسيقيون ، وجميع صاغة الفكر بالصور الذين يعملون من دون مدركات ولا قوانين ، والذين يعتبر كل عمل من أعمالهم فريداً في نوعه ، أحسن تسلحاً من الفلاسفة لهم الناس العاملين ، هؤلاء المجانين الذين يؤول إليهم مستودع الإحساس ، والذين يهلكون ، من أجل انقاده ، واحداً بعد آخر ، تتلقفهم الهاوية التي تفصل بين العقل والعمل السياسي . ولا تُحسن النظرية سوى التعبير عن طبيعة الأشياء ، وليس في الطبيعة موسيقى . فالأشياء تحدث حلة ، وأما الأصوات فلا تصدر إلا عن الإنسان .

« وما لا يستطيع القول فيه ينبغي كتمان » (ويتغنشتاين) .

كانون الثاني / يناير ١٩٨١ .

هوامش

(١) وهو حصص قام بين الدواب والماشية الجرمانيين حول نصيب الأساقفة وكبار رجال الكسبة واستمر من العام ١٧٠٤ م حتى لعام ١١٢٢ م (المترجم)

(٢) « الرمز والسياسة » ، في « الأرملة العذبة » . نسا (أبريل) ١٩٧٠ . وه مدكرات برحواري صغير بين نارين وأربعة حدران « (لوسوي ، ١٩٧٥) (هذا الأثر ترجمه الدكتور سهيل إدريس وبشرته على الأدب - مترجم)

(٣) فيلسوف ألماني من مواليد ١٨٨٥ ، استهوته الاشتراكية في سن مبكرة . وبشر عام ١٩١٨ كتابه « الفكر الطوباوي » . هي إلى الولايات المتحدة في عهد النازية . وعاد فاستقر بعد الحرب في ليبريج وتابع أعماله عن الدور الاجتماعي للطوباوية بوصفها مفهومًا شاملاً يستغل المجتمعات التاريخية (المترجم)

(٤) جورج ماري ، كاتب وشاعر كوبي (ولد في هافانا عام ١٨٥٣ ومات في دوس ريوس عام ١٨٩٥) عاش سبب آرائه الثورية في المهمل حيث أشاء الحرب الثوري الكوبي وقتل عن رأس جيش التحرير في معركة دوس ريوس ولاعماله ورائته دور أساسي في (عبي الشعوب الاسيائية - الاميركيه ، ونغورب اميركا اللاتيبه) (المترجم)

(د) سياسي وكاتب وفيلسوف روماني اصل ابيري (ولد في قرطبة سنة ٤ قبل الميلاد وتوفي سنة ٦٥ م في روما) فلسفه اعلاقية شكل مصري ، ومفالاته تدعو الإنسان إلى امتلاك رمام نفسه (المترجم)

(٦) ناثر مكسيكي فلاح من اصل هسبي كان يدعو إلى إعانة الأرض إلى أصحابها الأول مات عام ١٩١٩ عن يد الرئيس كادرو (المترجم)

(٧) ناثر من بيكار عوا على نظام الرئيس سموورا الديكتاتوري وقد تأسست مؤخرًا حركة ثورته تحمل اسمه (السانسيبيه) (المترجم)

(٨) كانب لاتيني مسيحي (ولد في قرطاجه بين ١٥٠ و ١٦٠ م ومات فيها عام ٢٢٢ م عن ما يعطى) مشهور بمع فلسفيه وصراة تعاليمه وقد تنبى في أخريات أيامه اراء و موبانوس الذي يعبر سي فرقة مسيحية مسوبه إليه ، والذي كان بشر بتعوى السوة على التراتيبه الكنيسه والقيام الوشيك لأورشليم (ياراكليه) (وقد أسسها لكاهن «أيلار» عام ١١٢٩م وأهم مبادئها اصلاح الكنيسه) ، وبطلب الشهادة (المترجم)

(٩) عالم اجتماع المالبي (١٨٦٤ - ١٩٢٠ م) له دراسة شهيره بعنوان «الأحلافه البروتيسية والمكر الرأسمالي » وقد ساد حياته الفكرية متأثرًا بالتحليلات الماركسية ، ثم حاول صي بعد أن ينظر على العلوم لاجتماعيه طيفه جامعته ندمه . ساعياً إلى إقامة نموذج مثالي ، بكل حقه تاريخية ، متشدداً على سياق اعقده امير لدعاهم تحديث (المترجم)

(١٠) مصلح ديني من اصل فرسي (ولد عام ١٥٠٩ م في بيكارديا) عاش فساداً من حياته في سويسرا (ومات في حبيب عام ١٥٦٤ م) حيث شارك في تحرير و ترانسم الكنيسه التي أصبحت نظام كنيسه جيب المصلحه ، وأعاد تنظيم أكاديميه المدينة التي سرعان ما عدت مركزاً حاضياً دافع المصت (المترجم)

(١١) فيلسوف وعالم اقتصاد فرسي (١٧٦٠ - ١٨٢٥ م) يعتبر مشرا بانهار « النظام القديم » وقيام مجمع صاعمي بعهد بادارته إلى الصاعمين (أي المنتجين) وتوافق فيه تلقائياً مصالح رؤساء المؤسسات الصناعيه ومصالح العمال (المترجم)

(١٢) فيلسوف وعالم اقتصاد فرسي (١٧٧٢ - ١٨٣٧ م) انتقد المجتمع الصاعمي البورجوازي ، وهاجم السيسيموية ، وبشر بقيام مجمع يكون في المركز منه جماعة صغيرة من العمال مشاركين في نوع من تعاونية مساهمة ولم يصدر هذا المشروع الطوباوي أن سرح ، لكن قيص لأراء فورييه بعض المريدن (المترجم)

(١٣) اشتراكي فرسي (١٧٨٨ - ١٨٥٦ م) بشر في روايته الفلسفيه « الرحلة إلى اليكاريا » (١٨٤٠ و ١٨٤٢ م) بشيوعية سلمية طوباوية (المترجم)

(١٤) شاعر وقصاص وناقد اميركي (١٨٠٩ - ١٨٤٩ م) طعت فكرة الموت - نظراً لفقدته أنويه وهو باع - اعماله . كما طعت بحرى حاته التي جعلت ، رغم قصرها ، منتج عزيز جداً (المترجم)

(١٥) حاكم كاديا (من ٣٧٧ إلى ٣٥٣ قبل الميلاد) وهذه السه الأخيرة هي سنة وماته) اشرك في الثورة على اردشير المذكور (أي صاحب الذاكرة) منك الفرس (من ٤٠٤ إلى ٣٥٨ قبل الميلاد) ، واستعمل بحكم بلاده التي جعلت عاصمتها « هاليكارناس » (المترجم)

(١٦) منطقة ساحليه في حوض غرب آسيا الصغرى كانت بلادى الامر مستعمرة فيبقية ثم عمرها الإغريق ليأخذها منهم الفرس ويعهدوا بحكمها إلى أعياى من سكانها الأصليين (مورول وارتيمن) وفي عام ١٣٣ قبل الميلاد اصبحت تابعة بروما (المترجم)

(١٧) عاصمة « كارييا » في عهد « مورول » - وهي تعرف اليوم - « بودروم » في تركيا - وفيها صريحه الهدي أقامت له ووجه وأخته في آن اربير الثانية ، وهو أحدى عجائب الدنيا السبع (المترجم)

(١٨) مقابلismus بالجمع في الفرنسية ، وهي اللاحقة - أو الكاسعة - التي تعيد النسبة ، ك Statisme نسبة إلى ستالين مثلاً (المترجم)

(١٩) عاصمة جمهورية كوريا الديمقراطية (الشمالية) (المترجم)

(٢٠) عاصمة رانيو (كويكو كشاسا سابقاً) وكانت تسمى حتى عام ١٩٦٦ « ليوبولدفيل » (المترجم)

(٢١) هي في الفرنسية من مقطعين « Sacre » ، وفي العربية من ثلاثة « مقدس » (المترجم)

(٢٢) Hieratisme ، من Hieros اليونانية ، ومعناها « المقدس » ، وهي أولى المصادفات عند هوميروس (قبل لمسيح تسعمائة سنة)

(٢٣) شاعر لاتيني (٩٨ - ٥٥ قبل الميلاد) أحد على نفسه ان يحذف من الوجود الخوف من الألفه ، هذا الخوف الذي هو سبب للعكر الإساي ، تقدم تفسير مادي للكون مصادره ان الأشياء والكائنات الحية تتركب من مريح من ذرات المادة (المترجم)

(٢٤) سياسي وحظي لاتيني (١٠٦ - ٤٣ قبل الميلاد) اشتهر بملاعة عدت نموذجاً لللاعلة اللاتينية وقد حاول في مقالاته ومعالجاته الفلسفية ان يوفق بين مختلف المذاهب (الأبيقوري ، والرواني ، والأكاديمي) ليستخرج منها حلقة عملية نسجم مع متطلبات المدينة (المترجم)

(٢٥) تطلق هذه التسمية على القرن الثامن عشر الميلادي . (المترجم)

(٢٦) جماعة من الرعاة الرحل كانوا قديماً منتشرين في المنطقة العربية من أفريقيا الجنوبية ، وهم مقيمون اليوم في الحرة حوضي من حوض غرب أفريقيا واهوتاسو معدن الرواح ، وقد لا يرد عددهم على عشرين ألف سمة (المترجم)

(٢٧) بحار فرنسي (١٧٢٩ - ١٨١١ م) قام برحلة حول العالم (١٧٦٦ - ١٧٦٩ م) فاختار مصير ساحلان وقطع المحيط الهادي حتى وصل إلى تاهيتي (في بداية يسك ١٧٦٨ م) ، واكتشف مجموعة جزر جوي شرقي عيبا الجديدة وأطلق عليها اسم « لوپرياد » (المترجم)

(٢٨) بحار إنكليزي (١٧٢٨ - ١٧٧٩ م) قام بثلاث رحلات في المحيط الهادي ثم له في آخرها الوصول الى المحيط المتجمد الشمالي (١٧٧٦ - ١٧٧٩ م) عبر مصير بيرع ، وقتل على أيدي سكان حرد ساندويش (المترجم)

(٢٩) فيلسوف وعالم من المدرسة الأيوبية (٦١٠ - ٥٤٦ ق م) وقد حاول تفسير الكون بحل المادة اللامتناهية الخالدة مدأ كل العناصر ومدأ كل الكائنات المتناهية (المترجم)

(٣٠) فيلسوف وباحث فرنسي (ولد في بواتييه ١٩٢٦ م) تمثل دراسته « تاريخ الحزن في العصر الكلاسيكي التي ظهرت عام ١٩٦١ م تطوراً للأفكار بوصفها خاصية لمجموعة من التغيرات (يمدو المحزون » ، المرسل من الله في نظر ثقافة العصر الوسيط ، كالتأ هارياً من قاعدة العقلانية) وقد جاءت دراسة « مولد العبادة » بحث يتسع آثار النظرة الطبية

تاريخياً « (١٩٦٣ م) توسع المحاولة وتحدد مشروع النهج الذي يتتبعه المؤلف وهو مشروع تحليل عقل
« الأشياء المقولة » وما العنوان الثانوي « الكلمات والأشياء » (١٩٦٦ م) سوى « بحث في آثار العلوم الإنسانية » .
وفي هذا الكتاب الهام يعتبر المؤلف المعارف الخاصة بالإنسان ، من علم الحياة إلى علم النفس واللغة والاتصال ، مناح
محولات تقلب رأساً على عقب نظام المعرفة ، وتحلق مجموعة من الأبحاث العلمية انعكاسية تحدد نمو المعارف وشروط هذا
النمو في جميع الحقول (المترجم)

(٣١) الرفاق في اللغة الإنسانية

(٣٢) ثلّة وقعة غرب مدينة باريس قتل فونها رمياً بالرصاص أكثر من أربعة آلاف وحسمته فرسي على يد الألمان بين ١٩٤١
و ١٩٤٤ م . وبعد عام ١٩٦٠ م أحد الفرنسيون يحتفلون بيوم وطني للمقاومة بعيد ذكرى أولئك الشهداء (المترجم)

(٣٣) مسقط ناريسي يشرف عليه برح « ايثيل » كان مسرحاً لاعياد الثورة تارة ونظائرها الدامية تارة أخرى (المترجم) .

(٣٤) ماريتال فرنسا الذي دخل باريس على رأس الكتبة المدرعة الثانية واستسلمت إليه اخامية الألمانية ، ثم حرّر ستراسبورغ
في ٢٣ تشرين الثاني عام ١٩٤٤ م (المترجم)

(٣٥) المقصود ثورة ١٧٨٩ المرسى (المترجم)

(٣٦) المقصود ضحايا الأفران الباربية (المترجم)

(٣٧) المقصود حركة المقاومة الفرنسية للاحتلال النازي في الحرب العالمية الثانية (المترجم)

(٣٨) للحرب اشيوعي روسي (المترجم)

(٣٩) الحركة الطلابية الفرنسية المعروفة (المترجم)

(٤٠) في فرنسا طعماً (المترجم)

(٤١) بطل أبدعه هري موبيه (ومثل شخصيته على المسرح) ليرسم صورة هزلية للرجوعي الفرنسي الراغب في مناعة تطور
عصره ، المقنع بأنه يملك المعارف في كل الأمور لكن « يروم » هذا يبقى في جميع مساعيه ومحاولاته أحرق ، ملتزماً
بالأعراف ، سرعاً باعلاق الحكم والأمثال . (المترجم)

(٤٢) بقلأع في بلاد السوفييت « ارشيب » ، (باريس ١٩٧٩) ، ص ٥٦

(٤٣) صحافي وكاتب بريطاني من أصل بولوي (توفي في روما عام ١٩٦٧) كان عضواً في الحرب الشيوعي البولوي ثم طرد منه
عام ١٩٣٢ ، وحا عام ١٩٣٩ إلى انكلترا حيث عمل في عدة صحف من بينها (الاكويومست والاورسفر) وبشر عدة
كتب في التاريخ السياسي منها « سنالين » سيرة حياة سياسية « (١٩٤٩) ود تروتسكي » وهو سيرة حياة في ثلاثة
مجلدات (١٩٥٤ - ١٩٦٣) (المترجم)

(٤٤) اول كوكب اصطناعي اطلقه الروس (المترجم)

(٤٥) « انتقاد لأسلحة » (الجزء الأول والثاني) « مقابلة مع سلفادور الندي عن الوضع في شبي » ، « حرب بصار
« تشيه [غيفارا] . (١٩٧١ - ١٩٧٤)

(٤٦) من « مقالة الطريقه » [ديكارت] الجزء الثالث

- (٤٧) تقع هذه الحبال في أميركا الجنوبية ، وهي ذات طبيعة تركابية وهضاب صلبة حافة في أكثرها (المترجم)
- (٤٨) أنظر مقالة مع مايكل لوي في « النقد الشيوعي » ، رقم ١٠ ، المحلة النظرية لـ « الرابطة الشيوعية »
- (٤٩) أنظر « جورج هريت » و « مايكل لوي » و « كلودي في » ، « الماركسيون والمسألة القومية » (١٨٤٨ - ١٩١٤)
 منشورات ماسبيرو ، ١٩٧٤ هـ في ١٩١٨ نشر ستالي سلسلة مقالات بعنوان « المسألة القومية والديمقراطية » ادى
 ليسن لهوركي دهشته لها
- (٥٠) ترجمة étanque سمة إلى « دولة » ، لا إلى « دول » ، وهو ما يخص دولة يعيها لا مختلف الدول . (المترجم)
- (٥١) سمة إلى پروميثيوس إله النار الذي يرمز إلى الحصاد الشري الأولى (المترجم)
- (٥٢) سفسطائي يوناني (٤٨٥ - ٤١١ ق م) أكثر ما اشتهر به عازته (وقد انتقدها أفلاطون) « الأساس مقياس كل
 الأشياء » التي تصع التعددية في وجهات النظر مقابل الفكرة القائلة بالحقيقة المطلقة (المترجم)
- (٥٣) فلاطون ، « پروتاغوراس » ، ترجمه إلى الفرنسية كرواويه وبلودان (منشورات Belles Lettres ، باريس)
- (٥٤) هو أخويروميثيوس . تروح بالرغم من نصيحة أخيه « بندورا » الحيلة ، أول امرأة وجدت حل الأيس ، التي ابدعها
 « هيباسوس » (إله النار والمعادن واس كبير الألفه زيفس) على صورة الإلاهات ، وأرسلها زيفس عقدا لشتر لذين
 جلب لهم پروميثيوس النار التي سرفها من النساء ، فكان أن شرت في الأرض جميع الآلام (المترجم) .
- (٥٥) نظر الحانية السابقة (المترجم)
- (٥٦) إلهة الحرب ، والحكمة ، كان أبوه زيفس قد اتلع أمها في ساعة محاصرها فحزرت أثينا من حممته التي شقها اسه
 هيباستوس بصره فأس (المترجم)
- (٥٧) بطل سومري ، وميك « أوروك » ، وأحد الأشخاص الرئيسيين في الميثولوجيا السومرية البابلية . حارب العملاق
 « همانا » هو وصديقه « انكيو » ، وأعلته الإلهة « اسانا » بطلاً ولكنه رفض ما اعدته عليه فاستعمت منه أن أرسلت له
 ولصديقه « ثورا سماويا » فانسرا عنه . وعدت أمات صدقه « انكيو » فحزن عليه حزناً شديداً واطلق ناحتاً عن
 الخلود الذي وحده في نوع من البسات الحري ، ولكنه ما لث أن سرفته حية منه . ولدى عوبده استسلم لشرط الموت
 (المترجم)
- (٥٨) لي هذا إشارة إلى الصحرة التي حاول « سيريف » في الأسطورة لإعريفية دحزحتها صعباً نحو دروه الحل
 (المترجم)
- (٥٩) قد يكون من الممكن أن يسخلص من الاعبارات السابقة تضديد مخالف شكل جازم لشقى الرماتيات التي يبدو من
 المنسب بوصيحتها ، مد هيام « فرنان بروديل » ، داخل المجموعات العملية الكبرى . في الأسفل تاريخ الإنسان شبه
 لساكس في علاقته بالمحيط الطبيعي ، ووفه تاريخ الزمر الاجتماعية دو الويرة الطيبة ، وعلى السطح التاريخ الذي
 يكتفي سرد الوقائع سرداً متقطعاً . لكن التوضيح الذي يقرحه لا يصبح إلا داخل الطبقة المتوسطة ، طبقة اسرم
 الاجتماعي ، دون أن يؤثر مباشرة في الرمن الجغرافي أو في الرمن الفردي . وهذا المنى فإن نظامي فك التسلسل
 التاريخي لا يتعارضان ، بل يمكن أن يتكاملا . ومن جهة أخرى فإن أي بحث واقعي في حقه تاريخية معينة لا يمكن أن
 يعتمد الاستساط (ذا النمط العنوي) ان في وسعه على الأكثر الإضاء إلى بعض النتائج المحلية وسواجتها بمهموم
 شامل للتاريخ الاجتماعي

تنبيه

إن للعقل السياسي اسبابه التي يجهلها العقل
وقد اتخذ « الكتاب الأول » من هذا الجهل ، البادي حالياً أكثر من أي وقت
مضى ، موضوعه بقصد تمهيد السبل المفضية الى معرفه .
ويجهد « الكتاب الثاني » في الارتفاع حتى المدركات والمباني التي لولاها لم تكن
التجربة السياسية ممكنة ، ولا كانت ممكنة معرفة هذه التجربة .
وعليه فان النقد السلبي ، أو « الجدلي » ، يسبق النقد الايجابي ، أو « التحليلي » .
ولكن إذا كان نقض الغباوة تمهيداً لا بد منه ، فان ما يهم هو تعليله .
وهكذا سيكون للقسم الثاني « أفضلية » على القسم الأول . وفي وسع القاريء
المتعجل التوجه مباشرة اليه .

الكتاب الأول

جدلية

المقطع الأول منطق المظهر

من المفيد في كل مره تقدم فيها السياسة حججها ، أو يُسلم فيها العقل نفسه
للسياسة ، ان يقال إننا في حضرة « ايدىولوجية » . هذا تسمى ، عن طريق العرف
الضمنى المتواصل عن الدوام ، المنطقة الرمادية التي تتلاقى فيها وتشابك وقائع السلطة
وقائع الخطاب .

وعليه فان « نقداً للعقل » السياسى يجب ان يبدأ بنقد لمفهوم الايدىولوجية .

الفصل الأول

الوظيفة التي يضطلع بها وهم من الأوهام

- ١ - قيمة عقبة من العقبات
- ٢ - حالة الامكنة
- ٣ - البهيمية ومسار خَلْقها
- ٤ - وجه الدعوى.
- ٥ - المنطق الساحر.
- ٦ - توَسَّل الطريقة.

١ - قيمة عقبة من العقبات

يبدو مفهوم « الأيديولوجية » وكأنه أكثر نقاط التكرار والمعاودة الدالة على حالة التحلف التي يتردى فيها علم السياسة حدة وبروزاً . فهذه الفكرة المبهمة تجوز وكأنها فكرة واضحة ، وهذا الكيان الاحيائي وكأنه مدرك علمي ، وهذا البديل النظري وكأنه احد معطيات المشاهدة والملاحظة . ويُتَوَهَّم ان هذه الكلمة ما كانت لتحلب الالباب خلباً « طبيعياً » الى هذا الحد ، ولا لتحث فينا مثل هذا الانطباع بـ « شفافية » مباشرة لو لم تكن مدعومة بتجربة ذات حواشٍ غامضة ، وان كانت في متناول الاحساس : « للافكار دور في مجرى التاريخ » .

انه لواقع ولكن أما رال في الامكان التمكبر بصراحة اذا كان المفهوم الذي يعتمد عليه بمنعنا حقاً من التفكير في هذا الواقع بصهر « كيفه » في « لماذا » مقدّمة سلفاً ؟ والمفهوم قابل للتصديق لأنه يستحب لمسلّمة ؛ وسرى انه غير موثوق به لأنه يهيمها . وله فضل تحديد قدرة إعلام ما على إثارة بعض التصرفات في بعض الظروف ؛ لكن له عيباً يتمش في انه يجعل المشكلة التي يطرحها ، مشكلة « المعالية الرمزية » الحاسمة بالمعمل ، غير قابلة للتفسير . واذا اطرحنا جاباً كل حصام حول الافصلية رأينا ان احطر المنتجات التي اعدتها كيمياء العروة العاقلة على الاطلاق ليس « التاريخ » وإنما « الأيديولوجية » . لأن هذه الأخيرة تفسد علينا حقيقة الأولى (أو الطريق التي تستخدمها للمرور فوق أحسادنا دون المرور برؤوسنا)

وإذا كانت « الأيديولوجية » تقطع علينا طريق الحقل السياسي ومعرفته ، فلتخط

للفقر برشاقة فوق الحاجز . والواقع انه لا شيء أثنى من عقبة ، لأنه « ينبغي طرح معضلة المعرفة العلمية مكونة من عدد من العقبات » (باشلار) . وهنا ، كما خارج هذا النطاق ، ستكون الحقيقة خطأً مصححاً أو لا تكون . وقد علّمنا مؤلف « تكوين الروح العلمي » ان « تجليات الواقع مكرورة دائماً » وأنه « ليس في الامكان المعرفة إلا ضد معرفة سابقة ، عن طريق تحطيم معارف أسيء تكوينها » . وقد يكفي مجرد عنوان الكتاب الفرعي - « التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية » - لتذكيرنا بأن بناء مُدْرَكٍ يمر بتحليل الخرافة التي تعترض تكوينه ، أو بالفحص عن القيم الانفعالية التي تربط به وتجعله رابطاً . وتعتبر العقبة الساجدة عن بحث في نقد العلوم فكرة مضادة ، لكن للفكرة المزعجة فائدة . وعليه فان التفكير في العقل السياسي يكرهنا على التفكير حتى النهاية في اكثر افكارنا المضادة الفقة ، وعلى الايغال فيها ايغالنا في نفق .

سؤال اول : ما فائدة خرافة الايديولوجية ؟ من يستعملها وكيف ؟ ما الدور الذي تؤديه ، على المسرح العام والمسرح الخاص بأهل العلم ، في تقديم التاريخ في الوقت الحاضر ؟

٢ - حالة الأمكنة

ان وصفاً بسيطاً لحالة الأمكنة التي تلقى فيها الخطب ليقدم لنا ، حتى قبل الدخول في المرحلة السابقة لتاريخ وهم من الأوهام كتوطئة لكل تصحيح ممكن ، هذه المفارقة - تتخذ الايديولوجية في كل مكان وجهاً شاعراً ، الأمر الذي لا يمنعها من الظهور على المسرح في كل مكان ، على مستوى الكلمات ومعاشية الواقع الحالي . فما من أحد يستغني عن البعيع . ولن يقوم شيطان المجتمعات الحديثة الرحيم سوطيفة الملاك الحارس - لكن بوظيفة ماذا ؟

أ) في « الرأي » أولاً : البهيمية المنسودة ، الجميع عليها ، والويل للعدو . ولا يعقل عدم الاشتراك في الهجوم ، إذا كان ذلك - لقلب اقرب كدسة من المحلات ، والصحف ، والمقالات :

« يَهْرَج » ، « يَرْقُق » ، « يُخَذَّر » ، « يُسَمَّم » ، « يَسْحَح » ، « يَفْهَر » ، « يُعْمِي » ، « يُجْنَد » ، « يُخَس » ، « يُصَوِي » ، « يُخْفِز » ، « يُجَمِّع » ، « يُكْرَز » ، « يُجَمِّع » ، « يُكْرَز » ، « يُمَرِّكز » ، « نُشَلَّ الحركة » ، « يُفْقَد الحسن » .

« لكم هو من البوالي ، من المكفهرات ، مما يبعث البرد والكآبة في النفوس » ،
« لكم يبعث هذا على النوم ، ويمتص ويقتل » ،
« لقد آن الأوان للتحلص منه » .

« سادجية رثة ، قول مكرر النسخ ، طغيان الخرافة ، روح انتظام دو شواب ،
وحاجبتي نظر ، وطبقات قشرية ، وخط حديدي ، ومشورات بلورية ، وشعاب
مطروقة ، واسميت ، ورمل ، وريح » .

« لكم ينبغي احداث الفراغ الابدولوجي بحد ذاته ، واستقبال الواقع بقبضة
مباشرة ، وافساح المكان للفرقة الشخصية ، والغليان ، والاستسلام لغضب الاحداث
الاکبر » .

« للعب الغليير وملء المعدة أولى من اللوارم العنائية والشعارات المسوخة » .

« قل لي بالحري كيف تعيش يا رفيق » .

« الوداع ابتهما الاخويات الذائعة الصيت ، ايها المتحمسون لماركس ، يا شمامسة
فرويد ، يا حدام كنيسة «بيغي» ، ايها المرتعشون برداً المصادرون من قبل المذاهب
المتمسكة باستقامة الرأي ،

« الوداع يا يقيناتنا الميتة ، ومرحاً بالحياة ،

« ها هي ذي الرقة ، وها هوذا دفء الروح وألوهها الزرقاء ، تواضع الحياة اليومية
المصيف ، سيرورة القلوب السيالة ، « إنه الآن لوعي منشط معش ، ايها لسيرورة
جديدة لسحاء حقيقي ، « .. الح . . . » .

على هذه الشاكلة تحكي فرنسا عام ١٩٨٠ روح العصر . ونقطة التقاء تقرزاتنا .
ومن الملائم حمل الجلسة على محمل الجد . لأسباب كثيرة ليس آخرها ان الاحتفالات
بايديولوجية العام الصفر المتكررة النسخ تُصحح ، كل عام ، القول المأثور الذي تبعاً له
تعتبر « النماذج المكررة الوحوة الكبرى للايديولوجية » (« بارت ») . ويبدو تضاعف
المنسوخ في فضح المنسوخ بمثابة قانون هذا النوع ، لعبة مرايا لا نهاية لعددتها يشوب
قسوتها شيء من سخرية . فرنسا عام ١٩٤٠ مثلاً : « امقت الاكاديب التي ظالما اساءت
الياس » (نصر كاد ما كانت اساءته بالقليلة ، في زمانه) . فرنسا عام ١٩٨٠ :

« لنمقت الأكاذيب التي سمحت للفرنسيين عام ١٩٤٠ ان يتلقفوا على انه صحيح وحقيقي النص القائل : « أمقت الأكاذيب ... » فرنسا عام ٢٠٢٠ : « ما ابغض أكاذيب الايديولوجية الفرنسية عام ١٩٨٠ ، التي الخ ... » . ملاحظتان للوهلة الأولى : في الجو بغض ، وقشعريرة في العبارة ، هناك نوع من تفاوت زمني بين النص على المقت والصوص التي افصح أنها مفيتة بشكل بديهي جداً .

فرنسا عام ١٨٨١ : « معجم الأفكار المتلقاة يُعدّ بشكل عجيب لولب : « انك انسان آخر »^(١) . فبين كلمة « مثل أعلى » (عديم الفائدة كلية) وكلمة « عبدة الاصنام » (وهم اكلة لحوم بشرية) ، وغير بعيد من كلمة « اوهام » (التظاهر بالوقوع في كثير منها والشكوى من انها قد ضاعت) يقرأ المرء بجانب كلمة « معتق ايديولوجية » : « جميع الصحافيين هم كذلك »^(٢) . ومن كان يسخر موثق العقود الحائق على المؤثقين وهو الذي كان يقول فيه «باريه دورقيي» انه «لكثرة ما انشغل بالبرجوازيين ووصفهم وعشر معهم اصبح ، كما يعتقد ، برجوازياً » . وان كل انسان ليعلم ان معتق الايديولوجية هو نقيض الصحافي ، بعبه وهزأته المفضلين . وجميع الصحافيين يهزأون بمعتقي الايديولوجيات ، علماً بأن هذه التهكمات هي ايديولوجية بحث ، واذا . . . وقد يكون من الممكن أن يعاد تعميم مفارقة « الكريتي » باسم « السيد مدعي الحكمة السامية » . ولو لم يكن معتقو الايديولوجيات لوحب على هذا الاخير ان يبتدعهم ، إذ يبغى تماماً على المرء ان يضع في النقيض الآخر الحالمين ، والعقائدين . واصحاب الاوهام ، ليطرح نفسه كفكر وضمي وعالم بالحقائق : اما الذبول فمؤكد انه من صنع زمانه وواقعه (انظر الفصل الثاني) . ولكن ألا يكون « السيد مدعي الحكمة السامية » هنا مجرد لقب لـ « الانسان الشريف » الذي يفرض من روح التنظيم وعدم التسامح العقدي ؟ او بالنسبة الى فلاسفة الاستقامة الذين يتوجهون الى الناس الشرفاء في زمانهم ليحذروهم من عدم استقامة المفكرين الذين لا يفكرون

(١) ظهرت الطعة الأصلية للمؤلفين « بولار » و« بيكوشيه » في دار « لومبر » عام ١٨٨١ م . لكن « المعجم » المقتصر ان يكون جزءاً منها طهر عام ١٩١١ م وحسب « مكسيم دي كان » فان إعداد المؤلف يعود ان عام ١٨١٣ م انظر بهذا الصدد « ليو كامبيني » ، « الطعة الدبلوماسية لمخطوطات روائ الثلاث » (باريس ، بيريه ، ١٩٦٦)

(٢) وهذه حقيقة تاريخية معطم « ابيدولوسي » عهد المديرين والعهد القصلي كانوا من الصحافيين الكبار (في « حورنال دوپاري » ، و« لوجورنال دي سافان » ، و« لوموتور » ، الخ)

مثلهم (مفكرو الحقبة السابقة في الدرجة الأولى اذن). وفضح بطلان الايديولوجيات (« سواء كانت من اليسار او من اليمين ») الضار ، في المجلس او المكتبة او الشارع ، يضمن للمقادم الأول الاتحاد المقدس (بدءاً باتحاد الصحف الكري) . ولسوف يحذف « فلوبيير » المادة بعد قرن من الزمن من غير ان يبلغ الغاية ، محيلاً القاريء على حيرته المباشرين : « معتنق الايديولوجية : آكل لحم بشري لا فائدة منه » .

ان سعد الايديولوجي ونحسه في ثقافتنا . فكلمنا ازداد منها احتقر نفسه . وكأننا تأني اردأ سمعة للكلمة على مر الدهر لتعويض تفاقم الممارسة على مر السنين .

ب (والآن في « الجامعة » . لقد كان للايديولوجية ، محلاً ونظاماً ، دخول متأخر ولكنه طُنن في قاموس مفردات العلوم الاجتماعية والفلسفية . ويبدو هذا التأخر ناجماً ، في فرنسا بشكل خاص ، عن تأخيرين مجتمعين : تأخر التاريخ الرسمي للافكار عن الحقيقة التاريخية لهذا التاريخ ، مما نتج عنه طمر مدرسة الايديولوجيين الفرنسية داخل الطبقات السفلى من فقداننا ذاكرتنا الفلسفية (حاعلاً من نش النص الأصلي الذي وضعه « دستوت »^(١) على يد « هنري غوهيه » عملاً أكثر اهلية وجدارة) . ثم تأخر التأييل الماركسي بالنسبة الى انتاج ماركس ، وقد فاقمته حينذاك المزعجات المادية للمرجع الاساسي عن القضية ، أي « الايديولوجية الالمانية » . وهذا الكتاب لذي دَبَّجه في بروكسيل ماركس وانغلز عام ١٨٤٥ ، « ترك لنقد الفئران القارض ... » حتى عام ١٩٣٣ ، وهو تاريخ نشره بعناية معهد « ماركس - انغلز »^(٢) .

ولا تشير « الموسوعة الكبرى » (١٨٧٧) ولا « لاروس القرن العشرين » (١٩٣٣) الا الى مفهوم الكلمة الاكاديمي الاصلي ، وكذلك قاموس « ليتريه » (١٨٧٢) و« قاموس الاكاديمية » (الطبعة الثامنة ، ١٩٣٢) . ومع ذلك لم تستخدم هذه المؤلفات غير خصوم الايديولوجية (شانوبريان وفكتور كوزان) للتعريف بها . وقد ادخلت

(١) بطوان لويس كلود دستوت دو ترسي، فيلسوف مرسى (باريس ١٧٥٤ - ١٨٣٦ م) وقد كان موصفه رحيم الايديولوجيين عضواً في لجنة التعليم العام في عهد حكومة المديرين وخلاصة آرائه ان الادراك الحسي (وطرقه الاساسية هي : الاحساس والتذكر واحكام والارادة) يطلعا على وجودنا كما على العالم الخارجي عن طريق الاحساس بالجهود للتغلب على المواقف المادية (المترجم)

(٢) الطبعة الأولى من الكتاب بالفرنسية كتبت عام ١٩٤٧ م

الطبعة السادسة ، عام ١٩٥١ ، من « قاموس لالند الفلسفي » ، للمرة الأولى ، في ذيل المقال وكحاشية ، التعريف الماركسي ولا وجود وراء المانش للكلمة حتى في « الانسكلوبيديا بريتانيكا » (طبعة ١٩٦٤) ، ولا في « تشامبرس اسكلوبيديا » (١٩٥٥) .

وقد انتقمت الايديولوجية مذآك لهذا الازدراء شكل واسع باستيلائها على حق المواطنة وحتى حق فرض المكوس داخل العلوم الانسانية . ووجد تقعيدها ، الكثير الشيوع ، ان سعده مرتبط بسعد النظرية الماركسية التي هي بوقتته . وهكذا بلغ مفهوم لايدولوجية ذروته في الأعوام الواقعة بين ١٩٦٠ و ١٩٧٠ ، في النقاش الفلسفي والاجتماعي والانتروبولوجي . ولذين واللواني تلقوا حينذاك « علومهم الانسانية » اجروا جميعاً « امتحاناتهم » حول هذا السؤال الالزامي : « العلم والايديولوجية » ، « الايديولوجية والطوباوية » ، « الايديولوجية العلمية والايديولوجية العملية » الخ . وقد التهمنا من قرص الحلوى بالقشدة - طلاباً ومعلمين - الى حد اصبحت ممكناً معه ان يثير جرس الكلمة التقزز « بالخري » ، وقد يكون ذلك مؤسفاً ، ان يصيب المنظر القاصي بوجوب الغاء التكبير في هذا المفهوم رأساً على عقب الكثيرين بغثيان العودة المشؤومة اليه .

والمناقشات المشبوبة التي تتخذ من الايديولوجية موضوعاً بين الفلاسفة ، والانتروبولوجيين ، والمشتغلين بقدر العلوم ، وعلماء الاجتماع ، لا تستتبع بالضرورة وجود مثل هذا الموضوع . فبالامكان التنازع بشكل رائع حول لا شيء . وقد لا يكون ترميز موضوع منتحل ، داخل معرفة موضوعية خارجة عن اطاره ، بل على هامش مكتشفات جوهرية ومحقة ، موقفاً غير طبيعي ، ولا حتى طريفاً . فتاريخ العلوم الفيربائية والطبيعية نفسه مرصوف باشاح تغى مكينة جداً الى حين تلاشيها بلا قيد ولا شرط في مرحلة لاحقة من مراحل المعرفة . كما هي الحال عن « الأرواح الحيوانية » في فيسيولوجية ديكارت ، أو « الأثير » في ميكانيكا نيوتن ، أو « مصدر اللهب » في الكيمياء السابقة على لاقوازيه ، أو حتى ، وهذا أقرب الى زماننا ، في الممارسة الطبية خلال القرن لتاسع عشر ، عن « النحريرية » العضوية عند براون^(١) . وسواء تعلّق الأمر ،

(١) اسطر « ايدولوجية طيبة مثالة » سطم براون « في الايديولوجية والعقلانية » ، (قراد ، ١٩٧٧) . من تأليف كامييلهم

كما هو واضح من هذه الامثلة ، مكائن ، او علاقة ، أو خصيصة ، فان الاختراع يحتل مكانه في خاتمة بيضاء من شبكة وصفية ، أو ينيب تعبير أدق مناب العامل الاساسي في الموضوعية نقصاً ذاتياً في المعرفة مصوغاً نصيغاً كلامي . وبالاجمال فان وجود الله هو الذي حقق فيه الفكر الاساسي اكثر ما حقق من معجزات منطقية ، وأثبتت اكثر ما اثبت من عمق ما ورائي ، لكن احداً اليوم لن يستفيد من ذلك لاثبات وجوده سوى ان يدرج بين مجموعة الأدلة المتلفاة بشكل كلاسيكي في « المدرسة » البرهان على وجود الله باللاهوت نفسه . وبهذا المعنى ينطبق ذلك على العلوم الاجتماعية كما على « العلوم الدينية » : فلا ينتج عما يُبحث ان هناك ما يتوقع العثور عليه (من حيث يبحث عنه) /

لوضح . الايديولوجية « موجودة » كمعطى تجريبي : بتجسد بضائع ، او مقالات نقدية ، أو كتباً مدرسية ؛ موظفين ، أو تعليمياً ، أو أدبية ؛ حروفاً من ذهب ، أو دم ، أو رصاص - حسب المهود والبلدان . والايديولوجية « موحدة » كموضوع نظري : فهناك مُدركات ، وتعريفات ، ونظريات للايديولوجية . ولن ينكر انسان من جهة اخرى ان للناس آراء ، وان كل ثقافة تمثل ، مقيدة بالكتابة أو غير مقيدة ، مناهج افكار مجمعة تبعاً لنظام معين . وجمع هاتين الملاحظتين لا يصنع وسيلة تحليل ، ولا يؤلف موضوعاً حقيقياً . فالتنجيم موجود بطقوسه ومقالاته والمشغولين به ، وباختصار بمبادئه العملية ، ولن ينكر أحد من جهة ثانية ان في السماء نجوماً ، وان مجرتنا تبدي للناظرين مجموعات من الاجسام الصلبة في مدارات ناتئة الاوضاع . وتكسب مادية النظام الكوكبي المحسوسة قراءة الطوالع وبيوت النجامة وموضوعاتها رواجاً فريداً . ولا يستهان بدور الوجود المحقق لمناهج تمثيل رمزية رافقت تاريخ الحضارات في رفع مقولة الايديولوجية الى سماء العلوم الاجتماعية (أو الى جحيم الحس المشترك) . ولهذا فان الموضوعية العلمية للافكار المطروحة لتنظيم كل واحد من انظمة الظواهر ، مهما يكن تأثير هالته ، تجد نفسها لا مطعوناً فيها ولا مصدقة . ولسوف نكتفي ، انصباعاً لمقتضى الدقة ، هذه الملاحظة البسيطة : هناك من جهة سلسلة من الظواهر القابلة للملاحظة كالبحر ، والحرائق ، والجاذبية ، والاجرام السماوية ، ومناهج تفسير العام التاريخي - السياسي ؛ وفي المقابل سلسلة من الاجهزة الخاصة بالاسباب كالتحريضية العضوية ، ومصدر اللهب ، والاثير ، والجمامة ، والايديولوجية . والحق ان اللفظ الأخير لا يزال

قيّد الاستعمال . لكن جماع تاريخ العلوم يباهض العكوس التشبيهية لـ « التجربة الأولى » ، وما كان التشابه ، بالمحاكاة أو الاستعارة ، بين ظاهرة ووصفها ، بالميمون في يوم من الايام . ولكي يغدو الحي موضوعاً علمياً مثلاً ، انغى اولاً التوقف عن الايمان بـ « الحياة » (بوصفها حكماً مستقلاً ومبدأ تفسيريّاً) فاي شين ، من حيث المبدأ ، في رفض مقولة الايديولوجية بغية جعل النجاعة الاجتماعية لـ « الافكار » قابلة للفهم ؟

ولمّ قولتنا : « اثباتاً لذلك » ، في لوحنا المزدوح ، وفي السوق والمدرسة ؟ لأن اي شخص يستحدم مفهوم الايديولوجية يلعب ، شاء ام اب ، على لوحين ، لوح العلم ولوح الأخلاق . وهو ، بوصفه عاملاً من عمال المعرفة ، يقول الحق ؛ وبوصفه مَقْوماً للاخطاء يقول الصحيح . وإذا كان للكلمة استعمال مزدوح فقد ساعد ذلك كثيراً على تعزيز سحرها ، وهو يسهم في احيائها بلا انقطاع . وللكلمة مفهومها النظري ، او الاكاديمي ، بوصفها نقيض معرفة وافية بالمرام . ومفهومها الحدالي او العملي ، بوصفها نقيض استقامة . وانه لتناقض مقلق يحد ذاته « ان كل اثر لـ « التقويم » طالع شزم لمعرفة تستهدف الموضوعية . وليس على التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية ان يكتفي بتغيير جميع القيم ، بل عليه كذلك ان يخفص من قيمة الثقافة العلمية بشكل جذري »^(١) .

ونودّ منذ البداية ، قبل وضع « الايديولوجية » في الميزان ، ان نغيّر سدقة بين السفحين ، عَرَض مرضي أم مُدْرَك ، حطّ من قدر أم وصف وأن « نحيدّها » بأن نتزع منها قيمها المعوية ، لتثبيتها في هذا الحنب « أو » ذاك . ولكن ربك كان من المناسب على العكس من ذلك ان تحفظ عليها ، لفهم ما تعنيه ، فوائد سوء الطن الذي يتيح لها ان تكون ما ليست عليه وإلا تكون ما هي عليه ؛ وان نتزع اذا صح القول من الكلمة « الفيشة » المزيفة ، هذه التي تلعب كمفهوم محايد تارة وكطابع معيب طوراً ، لتدل تارة على نوع من جمهور تستهويه الخطب ، وتشير طوراً بشكل خفيّ إلى صالة ما في هذه الخطب من قيمة نقدية ومعنوية ؛ لتعبّر عن الخهل تارة وتفضح عمل السوء طوراً . دون سابق إندار وبالاتدفاع نفسه !

(١) « تكوين الفكر العلمي » . (داريس ، قراد ، ١٩٦٠) من ٦٥

٣- البهيمة ومنسار خلقتها

إن علم الاجتماع السياسي مجمع على التفجّع امام « اشأم بليلة » سادت اللغة السياسية ، وفي طليعتها تعريف الايديولوجية التي « تربص العقديّة بمدرَكها المُسَيِّس الى ما لا نهاية بأكثر مما سُيِّس مفهوم الثقافة »^(١) . ويشكو « العلم » من هذا المدرك البالغ الاضطراب ، المستعصي على الادراك والمسهور في آن . وقد كان ينبغي بالحري الانتهاج لذلك لأن الاضطراب ليس عبثاً ، وانما هو مفعم ، تقريباً ، بحقيقته الخاصة . ومدرك الكل لا ينبح ، فهل يصدر عن مفاهيم الامر السياسي اهتمام بالسياسة ؟ ولنلاحظ هذه المفاهيم عر كُتب لاكتشاف « الكيفية » التي يعمد بها اليها للقيام بالعمل السياسي . الأثر لمضاد الإيجابي للاطناب في الكلام : نفضح الجماعة نفسها بالطريقة التي يتحدث بها افرادها . وهم في ايضاح الايديولوجية يعوون . ولا يكون ذلك على الفور بل بالتدرج صعوداً من الصفة الى الموصوف، ثم الى الماهية .

« الصفة » أولاً : ان وصف عبارة بأنها « ايدولوجية » يفيد في تجريدها من أهليتها من الطرفين ، بوصفها « فريدة » أولاً ، وبلا قيمة عامة بالنتيجة : فهي جدّ مركزة من الناحية العرقية او الاجتماعية أو الطبقيّة لكي تطمح الى صلاحية شاملة ؛ وبوصفها ، على العكس من ذلك ، « ما وراثية » ، وبالتالي نتاج تعميم مفرط : جد نظرية لتكتسي موضوعية ما . ولكن اذا كانت العبارة المشار اليها لا تخدم الحقيقة ، فهي تخدم على الأقل مصالح من يتلفظ بها ، بطريقة تجعل الملفوظ خلواً من سبب التلفظ به . ويكون الارتياح قد سبق الى الحوم حول مؤلفها : لكن اي حكم في هذا المستوى ليس بعد قابلاً للاطلاق ، لأن التأمل المسبق ليس قائماً . فالأمر يدعو الى الرية ، لكنه ليس خارجاً بالتمام عن حدود الحشمة والمألوف . وقد كان من الممكن ان يتعلق - « وهم محدد اجتماعياً » . وهذا ارتياح على حساب الشك .

والرفض لنظري للشروح المتعلقة بالوعي الزائف بوصفه وعياً مخدوعاً يتمخض بالتالي عن برهان مادي بصيغة « مسمّى حول إلى اسم » . وانشاء مدونة يكشف أكثر عما يكشف حديث اختياري : نية الخداع عام . وعندها تنضاف الى تنبحة الجهل علة

(١) مقال « الايديولوجية » في « الاسيكولوجيا لوفرساليس »

الأيذاء وبفكرة من « طريقة للعمل » الى « مؤلف يعمل به » تبث « ايديولوجية » . ولا تكتسي اللفظة قيمة خلقية ولا نية تحقيرية حين تدل على نهج تفسيري لمصاحب لمجموعة معينة تاريخياً من الممارسات الاجتماعية . وحين يعاد تأليف « الايديولوجية الثلاثية الهندية - الأوروبية » (دوميريل) ، أو « الايديولوجية الجنازية لبلاد الاعريق القديمة » (مؤثر ايسكيا) ، أو حتى « الايديولوجية العربية المعاصرة » (العروي) ، يكون المرء قد قام بعمل مؤرخ ، لا بعمل قاضٍ ولا يسعى فك الرموز الى اقامة درجات للمسؤولية ، بل الى اقامة قوانين للتنظيم وفي وسعه ان يستهدف تعطيل المظاهر باحضاها لبدأ مستور ، لكن ليس في وسعه ان يستهدف تعطيل خدعة او تظاهر ، أو أن يكشف نموها ، أو ان يفصح عميلاً للاجبي . ولكن حين نصل بذلك الى « الاسم » الخارج عن نطاق النص ، اي بوصفه سلاحاً بلاغياً ، نكون قد انتقلنا ضمناً من الخطأ الى الغلط ، من مسار التفكير الى محكمة الفكر ؛ وسوف تكون هذه التحارة المشوهة الصادرة عن « ارض لا تخص احداً » بين المنطق والاحلاق حفل مناورات لخطب الاتهام .

وغني عن البيان ان فضح سوء النية في خطابات الآخرين يتم بكل حسن نية . و« الايديولوجية » - وهي تسمية احفظها إما لأفكار خصمي (الذي تشكل مكاتبه) « مستودعات عقاقير » (وإما للأفكار التي لا أو من بها قط ، وليس لتلك التي ابشر بها في هذه اللحظة - تبدو وكأنها ، نتيجة ، ومؤشر ايضاً ، من نتائج التعاقد النقدي . واذ كانت الايديولوجية غاية او هاما المفقودة ، فاما تتبعنا ، كلما بدلناها ، خطوة بخطوة ، على مسافة محترمة ومن الموقع الذي تحتله البدع بالذات بالنسبة الى الدين الحق (الذي يسمى بدعة الدين الذي حل محله) ويشهد مؤشر التعاضد أننا لسا مغفلين ، أو أننا قد حصلنا بالحري على المسافة الكافية لوضع العايات المعلنة على خط الدوافع غير المعترف بها في الخطابات الأحمي ، هذا « الخطاب الذي صُنع لشيء وصنع شيء آخر » (سر) ؛ لكي نكشف الآن حوهره المردوح وهكذا سوف يذكّر ماركسي بـ « الايديولوجية البنيوية » ، ويذكّر سنيوي بـ « الايديولوجية الماركسية » . من الراعي الى الراعية . وأمانة الخداع الضمنية هذه التي نسقطني من حسابها حدة حرب جيدة . وعندما يستخرج من اسم موصوف « ماهية مستقلة » مزودة بالشهيات والتطلع ،

فان الايديولوجية ، وهي تشويه للواقع ، تغدو كائنًا حقيقياً ، حياً ومريداً . وقد كان هذا التحسيد في البدء خجولاً وشبه خطابي كما في : « تتطلع الايديولوجية بطبيعتها الى ان تعدو دعاية » (غبريال مارسيل) . ومذآك جعلت من نفسها فائرة . وتتمّ النقلة من التشخيص الى اهلوسة وينحوّل الكيان بعملية استقلال ذاتي الى « قوة » ، والحوهر الذي جمد الدم فيه الى موحد ، ويعدو الموحد الذي ما يلبث ان يفصل عن شروط الوجود صنماً اعظم وقوة عظمى : اي « مولوك »^(١) . ولسنا هن فوق ارض دنسة . وتحول وسيلة اهدنة الى حرافة شعة يعود بالخطاب السياسي الى الأرواحية ، يؤمؤ لفيه من وضع السليغ الى وضع ساحر القبيلة .

وفي هذه المرحلة الاحيرة من التجريد النظري تبدأ فكرة الايديولوجية ، المحوّل الى صم ، بالكشف عن وظيفتها المزدوجة في طرد الأرواح الشريرة وفرص الرقانة .

وما الخطاب الذي يدور حول اي شيء ، في الكلام على الايديولوجية وصدها ، بأي خطاب . ولا المخلوق الخيالي بأي مشهد تخيلي خارق . ولا يصب انحطاط لغة « الأبحاث » حتى تشابه لغة كتاب احيوان الجهنمي ، بل أصفق ما في عالمنا الخرافي اللبي ، لا يصب هذا الانحطاط في جدل بيزطي متماسك بدقة حول جنس الملائكة ، جدل ترى فيه « الايديولوجية » على رأس الحقائق المضادة لممردة ؛ ولا في خلقية پاسكالية للمعرفة يتخذ فيها « من يريد الظهور بمظهر الملاك مطهر البهيمة » . ف « البهيمة » « هي » حرفياً وبالذات : الـ « مسخ ذو الرائن » ؛ « البهيمة الجديدة » التي ستحدد ظهورها « السقطة المفجعة » للبشرية . وها قد عُيّن أخيراً « الحيوان المجهول الذي لم يسبق ان صنّف او وصف » ، روح الشيطان التي « سكنت الناس » مستعيرة اسم لينين^(٢) . والمبدأ التفسيري غير المفسّر ، « الوحش » العالمي ، يترجّع الآن بين « المينوتور »^(٣) القابع وراء ابواب الغرب في انتظار جزية من اللحم الطازج ، وتين « ليرن »^(٤) الذي يشبط مضاء

(١) بل كعاري نساء اسرائيل كانت تقدم اليه قرايب من الاطفال يحرقون بعد مصحبتهم (المترجم)

(٢) وحش كريت وهو وحش بحجم اسان ورأس ثور كانت انها تقدم له سعة شان وسع صان يلتهمهم كل عام بشكل حرية فرصها عليها الملك « ميوس » انتقاماً لمقتل ولده « اندروحيه » ، حتى كان مقتل ذلك الوحش على يد السط الاثيني « تيريه » (المترجم)

(٣) آلان بيرسون ، « الأصول الفكرية للبيبية » ، كلام - لشي ١٩٧٧ ، ص ١١ وما بعدها ، وص ٢٨٧ وما بعدها

(٤) تين حرافي دو رز وس سعة كلها قطع احدثها ست مكانه غيره . وليرن بحيرة ومسلعات في « الهيلوبوير » اشتهرت بهذا التين في الميثولوجيا الاعريقة (المترجم)

الفأس سلفاً ، ووحش سفر الرؤيا الذي أتهم فرسان المعبد القادمون من الشرق بعبادته في محاكمة شهيرة (ليحرقوا أحياء) . ولننصف ان الوحش انشأ وأن انثوية الايديولوجية تضيف عليها الحبث بشكل ضمني (لأن حواء التي اغوتها حية تحولت هي نفسها على المدى الطويل الى حية ، ومعوية) .

هل للايديولوجية صورة رديئة ؟ ولهذا السبب : كان الاسم العلمي لـ « الشيطان » . ومقر الشيطان الرسمي هو الحقل السياسي . والمقالات في الايديولوجية وعنها وضدها هي جدالاتنا الضمنية عن الابالسة ، مؤهلة قانونياً من السلطة السوربوية ، ومدروسة بوصفها شروحات لا تعد ، ومعلقة عليها بوصفها افتراضات لا تحصى . وفي جميع حقول التعريف تقريباً ، تلك الحقول التي جزأها الخطاب العلمي واتخذها موضوعاً له ، اضطرت لغة الافتتان واللعن الى التخلي عن مكانها . اما في احقل السياسي فالميكدة والتظرف لا يزالان صامدين . لقد كان السحر ديانتنا الأولى ؛ والسياسة هي سحرنا الأخيرة . وفي هذا المجال ، وفيه فقط ، يسعى كبار العلماء والباحثين لتحديد القوى الشريرة ، والتحري عن ضلع « الشر » تحت رموز المطبعة ، ويتنازعون على الطرق التي بها نخلصوننا منه . وذلك في مجتمع ليس الكهنة فيه في دست الحكم ، ولا آيات الله ولا المفوضون . ولا يبدو لنا الانحراف نحو السحر (قاموساً وتركيب كلام) انتهاكياً وحسب ، بل مقرر احكام بشكل جريء ايضاً . وينبغي الايمان بأن الجماعي يسكنه الشيطان لكي تأخذنا دهشة ضئيلة جداً لدى رؤيته يبرز بين الفترة والفترة من علته ، مقتعاً او غير مقتع باللاحقة الاشتقاقية « ية » .

يقول فيلسوف في العلوم ، ذو اطلاع ضئيل على فلسفة اللاهوت : « انه لفيضان جحيم ، وطمي تاريخ . ها هوذا « الشيطان » اذن ، لا ، لا ، لم اكن انتظره . وما دام قد حضر ، فهذا الكتاب ينتهي وكأنه أحرق . . . »^(١) . فمؤلف « الطفيلي » الذي ليس من رجال الاحزاب ، ولا هو بالتالي من مناهضي الاحزاب (ليس « ما قبل المسيح » الشغل الشاغل لمن ليسوا مسيحيين) يسمي العامل على الانفصال « شيطانياً » ، أو شيطنة ، في مقابل العامل على الجمع الذي هو « الرمز » (حسب الوضع اللغوي

(١) « الطفيلي » ، ص ٣٤١ ، (عرابيه ، ١٩٧٩) .

الاغريقي بعمامة والافلاطوني بخاصة^(١) . ولكن اذا كانت هذه هي الاستعارة التي يوحى بها مجرد مشهد التاريخ لقاريء متردد لـ « الوليمة » ، فان العاملين في الدعاية وسط الحشد لا يغلفون أكفهم بقفازات . فهؤلاء يتخذون من السحر مادة لانشغالهم . فالسحر جوهري ، وقواعده اللغوية تلعب بلا مبالاة لعبة الاحمر والاسود ، وتخرج على المسرح مشاهد عن حرب العمالق مع الارباب « الجواهر » فيها « قوى » ، جاعلة من كل تاريخ علي حقلاً مقفلاً يدور فيه « صراع بين المباديء » . ويقول مؤرخ معتق : « ان الشيوعية ، كالموت ، صادرة عن الله والشیطان معاً . وها انذا اوضح : الموت صادر عن الله بمقدار ما يعتمد على خالق كل شيء : انه يهدف من وراء امائة لناس ان يفتح امام ارواحهم ابواب الفردوس . ومن جهة ثانية يقارب الموت « الشر » ، و« الشيطان » ، الذي لا يختلط به مع ذلك بكليته . فهو يتضمن بالفعل الألم ، والحوّل ، وبالنسبة لعدد من الأرواح الملعونة ، الجحيم . وكذلك الشيوعية مزدوجة ... »^(٢) . ويصف باحث يتلمس « الاصوات الصادرة من وراء الضباب » لـ « الايديولوجية الفرنسية » ، بدعة القرن العشرين المثقل بعدد من النعوت يوازي ما كان يطلق على دواء من القرن السادس عشر ، يصف « البهيمه » الصارفة بأسنانها ، الناصحة بعرقها ، المتقيحة ، المقطبة التي جعلت من فرسا « معرض وحوش » ، « كفتاً خانقاً » مزخرفاً بـ « هاويات كريمة » ، و« أبخرة لا تطاق » ، و« ينابيع مسمومة » ، و« طفوف جليدي مقزّز »^(٣) الخ . . . لقد حذرنا « باشلار » : « ما ان يتقبل الفكر الطابع المادي لظاهرة فريدة حتى يفقد كل ورع عن حماية داته من الاستعارات » ، وكان يضيف : « ان من اوضح اعراض الإغراء المادي مراكمة النعوت على الاسم الواحد : تلتصق الصفات بالمادة برباط مباشر لدرجة يمكن معها المقابلة بينها دون الاهتمام كثيراً بعلاقاتها المتبادلة »^(٤) . وهاهوذا باحثنا الشاب يطرد أخيراً تقزّزاته كما ينبغي : « فرنسا السوداء ، انها « الشيطان »^(٥) أيكون هذا من البنود الثابتة في العقود المتشابهة ؟ لا ، انه تعريف ،

(١) تعني كلمة « الرمز » حسب هذا الوضع اللغوي « أمانة على العرفان بالحيل » . (المترجم)

(٢) عملاتويل لوروا لادوري ، مجلة « موفل اوبسرفاتور » ، عدد ١٠٨ / ١٩٧٩ .

(٣) برنار هيرتي ليفي ، « الايديولوجية العرسية » ، (عراسيه ، ١٩٨١) .

(٤) غاستون باشلار ، سبق ذكره

(٥) برنار هيرتي ليفي ، سبق ذكره ، ص ٢٩٦ .

تمّ حقيقته البديهيّة كما تمّ الرسالة في البريد . ولا غرو ان يكتشف مشتغل ما بالسياسة في خصم سياسي عظيم « المناور الشيطاني الشرس الذي يظل على الدوام رهينة حزب ابليسي »^(١) . وانها لرسالة أخرى في البريد ، مع رجوع محتمل الى المرسل . والتفريع التلقائي عن النفس بهذين الامتلاك لا يستلني أحداً ، وحتى من غير أن يلفت الانتباه . وفيما يتعلق بفرنسا فان المؤرخين يحدّدون تاريخ التخلي عن الاعتقادات المتعلقة بالشعوذة وبطلانها ، وكذلك تدخلات الشيطان في الحياة اليومية للممكّة في حوالي عام ١٦٨٠ . وبعد ثلاثة قرون ، وفي ظل حكم الجمهورية وتحكّم الانسان الآلي ، فإن لمحة سريعة الى الازياج الوطنية تحدّد في « أمير » الطلمت خط التقاطع الوحيد المعقول الذي يفرض على الخط العمودي تحليلاً فلسفياً لدورة انتخابية جديدة مروراً بمقابلة مع مؤرخ عالم وبحفنة ملائمة من سقط الشواهد . ففي الحكايات الشعرية الشعبية في القرون الوسطى ، كان الشيطان كثيراً ما يُهزأ به ، أما هنا فلا ظلّ لابتسامة ، ولا لشقّة . انه لا مزاح مع « سيد الجحيم » . فهو يرتكب حماقات في الخفاء ، والطابع الجديّ لظهوره ، وان كان قلماً يشاهد ، يسمح له ، كما في السابق ، بأن يبرز نجاحاً كبيراً من غير ان يثير مشكلة .

وليكن واضحاً تمام الوضوح ان عالمنا الاصغر الخاص بالخوارق لا تنتهي حدوده عند فرنسا . فهو لا همّ له سوى الكشف عن اكراه شامل على تجسيد الخصومة في ملامح خصمٍ الله ، وهي رمزية ما فتئت تساور مقالاتنا المنطقية « ذات المستوى الرفيع » . وسواء تعلق الأمر بروسيا الحمراء ، او بفرنسا السوداء ، بالشيوعية ، أو بالفاشية ، أو بالتعديلية ، أو بالامبريالية ، وسواء كان ذلك في نيويورك ، أو باريس ، أو طهران أو بكين ، أو مسوكو ، فمن المعلوم جيداً أن « الشيطان » الأكبر يتربص في كل مكان . وهو ليس ابداً نفس الشيطان ، لكنه موجود ها دائماً - ليقوم بدور المترقب عند المعازل الخاصة بـ « نحن » . ولكل شيطانه - اما امبراطورية « الشر » فهي التي في الجهة المقابلة .

والمهم أن يُعلم ان عقارب المعرفة نفسها يجنّ جنوبها ما ان تقع في حقل مغناطيسي ، وهو رعب شبه « مرضي » يصيب « الايديولوجية » . واذا تعطلت كل

(١) من مقال للسيد « جاك بلان » امين سر احد « الأحزاب الجمهورية » عن مراسوا ميتران ، حريدة « لوموند » ،

بصيرة رأى امهر المشتغلين بالعلم انفسهم براء من الابليسيات العلمية^(١) .

وكما لو أن ارواحاً باردة في العادة قامت فجأة ، براء الطاهرة السياسية ، ترقص في محفل السحرة ، وكما لو أن رقية الدفء الاجتماعي لمقلقة المنصبية مكليتها على الايديولوجية ما كانت لتتم هي ايضاً الا في الازمات . ولنحسب حساب التذكرات التي لا تتمتع بعين الرضى : انها تجعل من المتذكر أبله . فالتلفزيون مثلاً يجعل المتحدثين عنه اكثر حماقة بكثير من الناظرين اليه ، لكن هذا الجسم المادي ، هذا النتاج الصناعي ، يستحق كذلك احصاءات ، وتحليلات ، وتقديرات موضوعية ولا يخشى على المتخصص في اسطورة جهاز الاعلام إلا من رعدة خفيفة . ومن ناحية الابلاغ فان رعب المخططين للمستقبل رعب لطيف . وبالمقابل تحوّل الايديولوجية « اطباءها » الى وسطاء لنقل ما يتم في التنويم المغناطيسي ، وسطاء هم خلط من صليبيين ومموسين ، فرائس سخط مضاد مستقم . فمن يريد ان ينقل اليها الحمى محموم . كما لو أن طرد الأرواح الشريرة يزيد في الأذية .

ولنر هنا اكثر من عملية عكس لخصائص نموذج من السلوكات على شاشة انعكاساتها ، بكل ما فيها من اللواحق الاشتقاقية « ية » المميزة (تبسيطية ، احادية الفكرة ، ثنائية الخير والشر ، كوارثية ، الخ . . .) . ولكنها الأمانة الأولى على التطابق بين البنى الخوفاء للجسام السياسية و« هستيريا » الايضاح استنبؤي التي تحمل الثاني موائماً تلقائياً للأول ، وبالتالي « موحياً » (« وحي اللحظة ») . واذا كان صحيحاً انه « ليس من خصائص الخرافة عرض صورة موضوعية للعالم بل شرح الطريقة التي بها يفهم الانسان ذاته في عالمه » (بولتمن) ، فان الأدب الذي يدعى الأدب « السياسي - الفلسفي » يمثل فائدة جوهرية هي اعانتنا على فهم أفضل للكيفية التي بها يقدم العالم السياسي نفسه لنفهمه (في كل مرة يتخلل فيها ما هو « مشيد » عن مكانه لما هو

(١) الإحالة هنا على احد فصول « إيديولوجية الأصول العنصرية لليبية » ، وهو مبني على الاسقاط الاجتماعي في تاريخ الفكر الاجتماعي بلروحي المطرازي الحديث اعتقاد/ معرفة/ حرامه/ عقل ، علم/ دير ، وهي جميعاً تفرعات ثنائية قد يظهر مطلاب ادس مرور عاير في تاريخ العلوم كما في تاريخ الادبيات . اما بالنسبة الى « الاكتشاف » الذي يبرره الكتاب - وهو التماثل التشبيهي بين الايديولوجية الماركسية والعنصرية - فقد اكتشفه - جورج سوريل - في « انهيار العالم القديم » . ليستعمله احراً بعد المحصن . ولم يستشهد مرة واحدة - سوريل - في النص ولا في ثلث المراجع والمصادر المعامل . وليس هذا سوى مثال

« آني » . وتكشف افضل عينات الميثولوجيا الحديثة (القومية) ، ببرة اكثر حدة ، عن ولعنا التلقائي بالكاذب ، وتضيف الى قيمتها الجوهرية قيمة المعايير الخاصة بالمصادقات الطاقية ، وقيمة الحالة الوسطى لادراك « نا » . لـ « سردك الخرافي » .

والنغمية المسعورة ، العدوانية ، المفرطة ؛ والاغراء الانفعالي ؛ والتضخيم المسرحي لهذه « الابحاث » المختلفة لا تعالج على انها متطلبات اسلوبية بسيطة ، ولا بوصفها مجرد رواسب من السبب في مؤلف عن جداد لا نهائي . انها تمسحنا بالحري ما يشبه حظاً اول لاقتلاع جذور كلمة ايدولوجية المشؤومة بشكل جوهرى واعادتها الى جذورها الضائعة التي لا ينبغي البحث عنها في منطق خاص بالأفكار ، وإنما في الحقل الحراري الخاص بالاهواء وبما يصوره الوهم والخيال . وإذا كان شيء مثل البحث العلمي في اللاعلم ممكناً (لقد حاولوا البحث في علم الكائن عن اللاكائن : « الوجود والعدم ») فانه يفترض ان يتلقى ، دون ارتباب ولا رغبة في فك الرموز ، الرشقات الموجهة الى مَرْضِيَّات العصر ، ناظراً اليها كما هي : تحليات بين غيرها من التحليات ، لكنها اشدّ « إفصاحاً » ، لما يسمى « علم الامراض » . وقد علّمنا عالم بالاجتماع ان ممارسة الايديولوجية اشدّ إبانة مما يقال فيها (بورديو) . واذا كان علماء علاج الايديولوجية (الالمانية أو الفرنسية أو الروسية أو الايديولوجية بعامة) يعرضون تزامن أعراضها ، واذا كانوا يعيدون اشعال النيران التي يقولون انهم يريدون اطفاءها ، فقد يكون من الخطأ قذفهم في سعي النظرية النقدية - وبدرجة أدنى في سعي نقد يدور حول فهم السعي . إذ ان مُدْرَك المذيان هو في مقالته ، وحقيقة ما هو جهنمي هي في هذه النزلات الى هاوية الجحيم . فانت لن تخسر شيئاً في التردّي بين السنة اللهب . وتحت رماد الحروب الكلامية قانون الحرب الذي لا يحول .

ان للجنون السياسي مروحة دافعة مزدوجة : الحدث وترجة الحدث . وينبغي الافادة من هذا النحس . وقبل كل شيء لتقديم هذا الغرض : ان القذف بالإوالات السياسية المعاصرة في الغياهب الخارجية للايديولوجية يعتمد على قلب تلقائي للأرمي السياسي الذي قد نرى فيه حينئذٍ عَرَض الغياهب التي لا تزال الإوالية السياسية نفسها تلوح لناظرنا غارقة فيها . ولا يظهر لنا تعمد الجهل بالافتراضات السحرية - الدينية الملازمة لهذه الاضامة من الخطب والمقالات ، لأن الظلام الذي نعيش فيه (حين نعيش

معاً) نفسه ليس بالجهل . وقد يعكس الـ « نحن » بمبالغة داخل اقنوم « ابليس » ، مقنعاً او غير مقنع ، قوى سلبية أو مخوفة يرفضها وعيه البصير . وهكذا تقوم فكرة « الايديولوجية سبب كل آلامنا » بوظيفتها الرقابية : قاطعة طريق الوصول الى النظام الذي نتبعه في تصوير حقيقة حميمة جد مؤلمة .

والخلاصة اننا لا نعرف شيئاً البتة عن الجماعي ، سوى انه يؤدينا . وسبب الاذى يفوتنا ، ونراننا من جهة أخرى مدفوعين تحت وطأة الاحاح والغيظ والحاجة الى اطلاق اسم على ما لا يطاق . وعندها ، وبردة فعل لا ارادية ، نرانا بحاجة الى مذهب . ومعوم أنه يكفي في هذا لصدد أن نبحت لكي نجد . فالايديولوجية كبش الفداء لآلامنا الحديثة . ووضعها موضع الاتهام صيحة انتقام ليس هدفها « التفسير » بل تخفيف الألم . وهي تعبر عن الضيق الجماعي واحتجاج في الوقت نفسه على هذا الضيق . لكنها لا تخفف منه شيئاً لأنها لا تآثر اسانه الحقيقية . والمذهل في الايديولوجية بوصفها « خدعة شيطانية سابقة » انها عاجزة عن تحرير الرمرة من طبيعتها الدينية عجز « تهدد الكائن المضطهد عن تحريره من الاضطهاد » .

إن اجراءات الاعدام تخضع لمنطق عفى عليه الزمن ، وبسبب هذا الأمر نفسه الذي يبدو أكثر فاكثراً موافقة للواقع الحاضر : المطلق القضائي .

٤ - وجه الدعوى

إن استبهام « الدعوى » هو النموذج المثالي المشترك بين هذه الرموز الفكرية . وقد يكون المثل الأعلى في اخضاع التاريخ بأكمله للمحاكمة . وسانتظار ذلك : تدرس الملفات ، ويواجه المتهمون ، ويبحث عن الثغرة . وليلحظ أن وجه المحاكمة هو ايضاً النموذج الأصلي للايديولوجية الدينية . الخطيئة الاصلية ويوم الحساب . الدنب ، والتكفير ، والخلاص . واذا نُظر الى الادب الفلسفي الخاص بالايديولوجية كما هو ، وفي إبانها ، أدرك على الفور سجله البلاغي المزدوج . انه من ناحية خطب تقريع وهجاء ، ومرافعات وقرارات اتهام ، ومن ناحية ثانية لعنات وعظات . وانها لرعدة مزدوجة : يقوم الاعلان مقام الادانة . فلاشيء من تعليم ، ولا من تحليل . ان هذه المقالات والابحث المختلفة نبكتنا بوصفنا خطاة ، وها هي الاصابع تشير الينا ، وها نحن اولاء

مدعوون لفحص وجدان كان يجب ان يتم قبل ذلك بكثير . والايحاء بالعار بدل لدعوة الى التفكير ، والاحباط بدل الاقتناع ، والتذكير عن طريق التصوير بدلاً من الشرح بالحجج - تلك هي الامارات الجلية للحطاب المقدس . وإحالة « براءتنا الظاهرة » الى الشعور - « ذنبا العميق » - تلك هي بالضبط النية المعلنة في منبج مؤلف سوف يكون لنا هنا مثلاً وسنداً تمهيدياً^(١) . و ن تلاقي النغميات ليحيل على الجوهر ، وعلى الجوهرية ، المشتركين بين الممارسات القضائية والدينية التي نعلم ان انفصالها المؤسسي قد طالما انتظر في تاريخ الحضارات . وكلمة « حُكْم على » تتضمن كلمة « لُغْن »^(٢) . وفي فم النيابة العامة نغير أخير.

« الملاحظة الأولى »: يقابل معني « المحاكمة » - الادعاء والحكم - بشكل مثالي استخدامان ثابتان في صفوف صانعي الخطب . وسنكشف مؤقتاً من وراء اسم « الممارس » عن هوية « مخترع الاتهام » - ذي الرمر المزدوج : يعود الفضل في هذا الى فلان ، والذنب في ذلك الى علان - هذا الأمر خاضع لقانون ، وذلك لا أعلمه . (مكياثيل ، ومونسكيو ، وروسو ، ومدام دو ستايل ، وماركس يمكن ان يذيع صيتهم ، من هذه الراوية ، بوصفهم « منظرين » - حتى وإن كان كل منهم يحمل الطابع للاندماج الحقيقي لأفكار عهده ، وكذلك للفكرة التي كانوا جميعاً موضع طة . وتحت وصاية وجهاء المجتمع ، كما احدث الفليل الذي فهمه معاصروهم من مقترحهم « النظري » البحث فضيحة ، وذلك بالتحديد لأن هذا المقترح لم يكن خجلاً على ما يبدو خجلاً يفوق حد الوصف من اوضاع الأمور التي كان يجهد لشرحها) . فللمارس أو الكاهن مكلفان محاكمة (الناس ، إن أمكن) ؛ والمنظر أو العالم شَرَحَ (الأشياء ، او العلاقات القائمة بين الأشياء او بين الناس) . ويقوم القاموس الاساسي هنا على المقابلة مذب/بريء ، متواطىء/ غير متواطىء . وهناك على حقيقي/رائف . فالمقابلتان الأوليان تستهدفن استنباط « قواعد » سلوك ؛ والمقابلة الثانية « القوانين » ، قياسية كانت أو صادرة عن الميول والتزعات .

(١) اسمه عموكس ، « المصحح وأكل الاسد » ، بحث في لعلاقات بين الدولة والمركبة ومعسكرات الاعتقال ، (بوسوي ، باريس ، ١٩٧٥) ، ص ٩

(٢) في الأصل « Dans Condamnation il y a damnation » ، ويلاحظ أنه بحذف الحروف الثلاثة الأولى من « Condamnation » ومعناها « الحكم على » يحصل على « damnation » ومعناها « اللعن » (المترجم)

« الملاحظة الثانية » : لقد ظهرت القواعد قبل القوانين ، والكهنة قبل العلماء ، وهذا يفسر في الحقيقة السبب الذي جعل لمحترفي الادانة سبق في « الدولة - المدينة » على محترفي الشرح والايضاح . « لا تحاكم ، بل افهم » - شعار المؤرخ حسب « مارك بلوخ » . « لا تفهم ، بل حاكم » (اكشف القناع ، افضح ، اذل) - ذلكم هو شعار الممارس . ولكن الأول لا « يشتغل » بالسياسة (مباشرة) ، بينما الثاني يفعل (يشتغل) بها ، وبطريقة مباشرة . والشعار الأول متأخر بضع عشرات من الاف السنين عن الثاني ، بحيث يترسخ الاهتمام السياسي الذي يمثل في سناد ما يعود الى « قوة الاشياء » الى كيانات أو أفراد (ليشيد بهم أو ليهينهم) ، يترسخ في لاوعي بال ، خائر بفعل الى ومتقهقر . فالمؤسسة القضائية - الدينية تشغل وظيفة اجتماعية لا بديل عنها ؛ وكالغريزة هي أولاً احراء اشباع . وتقديم الكيان المؤذي - البرجوازية ، او الدولة ، أو حكم الاستبداد ، الخ . . . الى « محكمه أمن » الفرد ، أو البروليتاريا ، او الليبرالية الخ لطالبته بتقديم حسابات ومعاقبه على جرائمه ، يشكل عملية أريح وأمن من التساؤل عن سبب وجود الدول بعامه ، وعدد الأصناف القائمة منها ، والفروق بين احدها والآخرى الخ . . . ولغة المسؤولية اصلية ولغة السببية ثانوية ، والسحر الذي يخلط بينهما بانتظام كان موجوداً قبل اللاهوت الذي شرع يميز بينهما ولدي سبق هو نفسه الفكر التجريبي بمراحل .

ويمثل لنا التاريخ البشري وكأنه سلسلة من الحرائم البشعة (تشغل حقيبتنا في هذه السلسلة مكانة اكثر من مشرفة) . فهو على الأقل قد مثل أولاً امام « المحكمة » (محكمة الله ، ومحكمة الملك ، ومحكمة الضمائر) قبل ان يغدو ، في زمن متأخر جداً ، هدفاً لمحاكمات مصطنعة « في زمن تال » . وانه لأمر منطقي ومتسلسل في الزمن وبيولوجي ان تسبق عملية الانصاف (حتى وهو يصف نفسه بنفسه) ، في اعماقنا كما في الميدان ، اعادة التشكيل الذهبية لتسلسل الاساءات (عن طريق ندب النفس لعمل المؤرخ) . فالايديولوجي السياسي الذي يجرم ايديولوجية من الايديولوجيات مدور ادن لشعية من عيار حبر - وإن يكن من الطبيعة نفسها - من الذي تدر له هيئة الاقليم المحلفة اليه تحكم بالاعدام على من يخلع باب مبي الدائرة - لأنه ينطق في الدرجة الأولى باسم غريزة عمى عليها الزمن . ويتردد الناس على محاكم الجايات أكثر مما يترددون على دروس علم

الجنايات ، لأن الحاجة الى الأولى محفورة في « دماغنا المنتسب الى دماغ الزواحف » ، أي في اعماق اعماق كياننا ، بينما مسّت الحاجة الى الثانية قشرة دماغنا في زمن متأخر جداً (آخر القرن التاسع عشر للميلاد). ولقد كان قايين يرقد بسلام منذ زمن طويل ، وهابيل قبله ، حين ظهر في ثقافتنا « لومبروزو »^(١) و « غاروفالو »^(٢) و « فيري »^(٣) . وليس هنا إلا ما هو طبيعي .

والذي سبق ان كان اقل طبيعية (مع ان هذا الخلط هو ايضاً طبيعي ومريح) هو التلويع بـ « مجموعة » اجراءات جنائية للحط من شأن دراسة من دراسات علم الجنايات . ففي الامكان دراسة الثوبت في السلوك الجنائي من دون اللجوء مع ذلك الى انكار الطابع الجزائي للجنايات ، او « بالحرى » انكار الحاجة الى الحكم على الجرائم الدموية بعقوبات مفعجة ومعيبة . وليس هذان الاجراءان قابلين ببساطة للمقارنة ، مع أن الاكتشاف (النظري) لعامل وراثي اضافي على (الزوج الثاني والعشرين هوي) يمكن ان يساعد (عملياً) المحلفين على اختيار العقوبات الواجب اصدارها ، والقصة على تطبيقها . وعلى العكس من ذلك فان المخالف تماماً للقاعدة هو ارادة تجريم عالم الجنايات (المشهور اكثر انه عالم بأمور الكرمليين) بحجة ان علم الجنايات قد يكون علم العامل الوراثي الدافع الى الجريمة . ذلك انه قد ينظر بحق الى هذا العلم نظرة ارتياب من ناحية البحث العلمي (بوصفه اتفاقياً او عقياً او ناتحاً عن تقطيع غير مناسب) ، لا من الناحية القضائية (في القانون الجنائي) . ويشاء سوء الطالع ان تبدو هذه المخالفة للقاعدة ، من وجهة نظر العقل ، مستساغة جداً (فهي تثير موجة كبيرة من التصفيق) ، ومن وجهة الادراك السليم (الاكثر شيوعاً ، وغير القابل للرفض ، والساحر ، من حيث طبيعته وتمتعه بما للابن البكر من حقوق) .

للتخيل قرية نائية وقد هبط الظلام . وهنا فقيه من صفوة البرجوازيين يخفّ البيت

(١) عالم جنائي ايطالي (١٨٣٥ - ١٩٠٩ م) ، وهو مع « فيري » أحد مؤسسي علم الحياتيات الحديث لدراسة الاساس الفسيولوجية والنفسية الكامنة وراء الجرائم (مترجم) .

(٢) رسام ايطالي (١٤٨١ - ١٥٥٩ م) ، وهو صاحب لوحات دينية مثل (الخلق) و اخرى مستوحاة من موضوعات ميتولوجية (بالاس وبتون) (المترجم)

(٣) عالم جنائي ورحل سياسة ايطالي (١٨٥٩ - ١٩٢٩ م) وهو من تلامذة « لومبروزو » (المترجم)

والغليون يخطّ على الورق، وهو ناعم بالدفء، رسماً بيانياً بما يُرتكب من جرائم في دائرته، وفي حقبة معينة، وعليه جميع الثوابت وما يصاحبها من متغيرات. وهناك، على بعد مائة متر، في الشارع نفسه، تدخل عصابة من المجرمين بيتاً (حقيراً) لامرأة (فقيرة عجوز)، وبينما نحريزنا يبديء ويعيد حساباته في راحة ورخاء فوق مكتبه، نجر المسكينة على بلاط البيت وهي تستعيث ولا تغاث مت جلادها الدين يبقرون بطنها بطعنات السكاكين قبل ان يسرقوا منها مدّخراتها (الضئيلة) ها هي اللوحة بادية للعيان. اعط الكلمة لمدة عشر دقائق لوكيل نيابة موهوب يقدم لك، بالاضافة الى مغفل، وغداً جاهزاً تماماً لأن يُلتهم على مائدة الأخلاق. ولسوف ينادي الجمهور بالويل للفقهاء. ولن يكون على حق أو على خطأ. وكل ما يكون قد فعله هو أنه عبّر عن شعوره. والأصوات، الخارجة من الحنجرة، تستغي عن التعليقات (الفلسفية). إن لها لمشروعيتها الخاصة، وهي كافية بذاتها. فالمنظرون ليسوا هنا ليقدموا أسباباً لمن يطلقون الصيحات وإنما ليشرحوا للناس ما حملهم على الصياح. بتذكيرهم، إذا اقتضى الأمر وبغض الطر عما لو تركوا أنفسهم يُسحلون، بأن العدل لا يتم بسحل الفقهاء.

« الملاحظة الثالثة » : ان الحاجة الى الخطاب القائل بأن « الخطأ خطأ ... » تفرض نفسها كصيغة منطقية مستقلة عن محتوياتها التجريبية. والمنطق السحري للحكم السياسي ليس مرتبطاً بطبيعة الشروح. ففي وسعه ان يقدم نفسه مواحة، ليدين، أو مواربة، ليبريء : بشكل تقرّظ، أو مرافعة الع... أو بشكل قدح، أو فصيح الخ... (يميز التقليد الكهنّي في الواقع بين « التقرّظ البئ » و« التقرّظ الهدام » ، ولكنها نوعان من صنف واحد). ولا يهم أن يتمكن ابليس من تغيير لونه أو قلب سترته ، بل ان يبقى في الحالة الجوهرية ليتمكن اقامة العدل . وللشفاء من الشر ، ينبغي البحث عن « الشيطان » . ولسوف تخلق وظيفة الشفاء العضو المطلوب (اجتماعياً) ، اذا سمحت مصداقيات اللحظة الراهنة (أو معتقدات الشخص ، اي « خياراته الایدولوجية ») . وتتقبّل « العدالة » الشعبية « القاتل لأنه موثق عقود » بمثل ما تتقبّل « القاتل لأنه ماركسي » (والدليل : انهم القضية أنفسهم بفارق زمني مقداره بضع سنوات) ، فالهم ألا تترك الجريمة من دون عقاب ، وان يؤخذ بنتيجة الأمر بتلايب

« مرتكب » . انه السحر الذي يصنع الاوثان ، ويحطمها ، يعبدها ثم يحرقها . والصياغة اللغوية الاخاذاة الخاصة بالشعوذة ليست من التغاير في لهجاتها يبحث تكاد تبدي فارقاً لهجياً واحداً ؛ فاللغة الطبيعية للشغف السياسي تتسامى على طبيعة الأهواء المحركة . وللهذيانات السحرية - الدينية الخاصة بالتبجيل البنية المنطقية (او اللامنطقية) التي للبغض : يقول الحب عكس ما تقول الكراهية . ولكن وهما يتكرران .

والفلسفة الجديدة تصنع ، وهي تذكر بروسيا البلشفية ، تاريخاً رائعاً هو السحر البلشفي المعكوس . ففي عام ١٩٣٠ : يخرج من الماركسية المجسدة في لينين ، و« المطبقة على الظروف المحسوسة » ، مائة من العمال والفلاحين السوفييات ، والف كولخوز ، ومائة الف مدرسة للشعب . والحزب - الباريء ، وهو التجسيد للحماهير والينبوع الشمسي لـ « الخير » . وفي عام ١٩٨٠ : يخرج من الماركسية المجسدة في ستالين ، و« المطبقة على الظروف المحسوسة » ، عشرة مثل بيريا ، والف معسكر اشغال ، ومائة الف مدرسة للبلهاء . والحزب الشيطاني ، ابن ماركس وابو جميع الشرور . وأما الميزة المشتركة بين هذين التاريخين فهي : لم يحدث شيء لم يسبق ان كان ماثلاً في الذهن . أو بالحرى فان ما حدث هو النقلة من الجوهر الى الوجود . وهذان النوعان التاريخيان من علم الكائن ذوا الرموز المختلفة هما في الواقع نوعان من تحصيل الحاصل . فالنظرية تعتمد ، وهي تفسر ذاتها في تطبيقاتها ، نسخ نفسها . دون مهلة ولا ابدال . فلا حاجة قط للوساطات . ولهذا السبب : ليس من حاجة لتقديم حساب بما سيكون ، لأن مال ما هو واقعي سبق ان كان في كيان الافكار ، الصحيحة أو المجنونة .

٥ - المنطق السحري

يمثل « التبيكيت » الايديولوجي « تاقضاً صارخاً بين حيوية التعبير وكسل الاثبات . فالخطب المناهضة لعنف الخطاب بالغة العنف . وفضح العقيدة عقدي . وليس من أثر لتحليل النصوص ، أو لاعادة بناء الوقائع ، أو لتقويم البراهين . فالجزم يحمل محل الايضاح ، والتلميح محل الوصف . والخطاب التسلطي (أنا أقول انه ، اظن انه ، ادعوكم الى ، الخ . . .) فضيحة منطقية ، ولكنه نتيجة « منطق الفضيحة » .

والتناقض الصارخ يمثل الوجه الآخر لمواءمة تامة بين الخطاب وموضوعه ، ويؤمن « لا غبارية جميع الخطب الدائرة حول الخطأ » . ويجري الأمور السياسية مأساة ، والخطاب السياسي - الفلسفي مأسوي . والبيان الخاص بما يبعث على الرعدة (الفظيع ، المختلج ، الجنائزي) هو الصيغة الشفوية لمحتوى رهيب . ويتصدر الارهاب خشبة المسرح ، في الآداب ، لأنه قابع في اقصى الخلف منها ، في التاريخ : المجازر ، ومذابح الاستئصال ، ومعسكرات الاعتقال ، والحروب ، ومحاولات الاغتيال ، والقبور الجماعية ، والأعمال الوحشية ، وعمليات التعذيب ، والمحارق . وكل ذلك يتوجه الى القلب لأنه نابع من القلب . وهناك المقابلات : المرهب / المرهب . المتأثر / المؤثر . المفتون / الفاتن . وكيف لا يرتعد المرء ؟ فالكلام على الفضيحة يثير الفضيحة : انه يجلجل (اصداء ، ضجيج ، جمهور من المستمعين) . وسبب ذلك ان « ما يحدث » فاضح حقاً . ومثير ، ولا اخلاقي ، ومجمل . وان التاريخ الجماعي ، بكوارثه ، ومتاهاته ، ومخالفاته للأصول ، واحتداماته الخ . . . ليُخجل كل حيوان عاقل ، بقدر ما ينظر كل جيل الى نفسه على انه رائد المصيبة - التي لم يسبق لها مثيل . ولأن يندى جبين المرء والحالة هذه معناه أنه عثر قبل كل شيء على معنى الكلمة الأصلي ، المعنى الديني ، الذي يفيد التحريض على الخطيئة ، والسقوط مجدداً في الذنب . « الويل لمن تتم الفضيحة على يديه » . ولكن ذلك يعني ايضاً ، وبصورة مباشرة ، المطالبة بتقديم حساب . وبالتالي التثبيت بالعدالة . وهنياً لمن تتم الفضيحة على يديه ، من فهم ان الفضيحة صادرة عن « الكتاب المقدس » و« پاناما » معاً ، وان عليه ان يقوم على التوالي بدور المحقق والنبى لاعادة الشاذ الى القاعدة . اولاً باحداث سبب للشاذ : نهج الأفكار (الأخرق) المسؤول عن هذه الفظاعات . ثم يجعلنا نلمح هناك ، في البعيد ، قاعدة الحقيقي المهينة وكأنها خشبة خلاص أخيرة (فكرة « الديمقراطية » ، و« الانسان » المحسوس ، و« الشعب » ، و« المناقبة » ، و« الله » الخ . . .) .

واذا كان ذلك فاضحاً ، وهو كذلك ، فينبغي ان يكون موضوع اعلان . وحين تكون آراء قاتلة ، او فلسفت تجتاح الارض ، يصبح الواجب الخفقي ، بالنسبة الى المتخصصين ، الزاماً مهنيّاً . (المذنب واحد منا ، ولن اكون بعد « متواطئاً » أكثر مما مضى .) وتتأتى له الفائدة السحرية لفكرة الايديولوجية ، في هذه اللحظة ، من قدرته

على العمل من خلال السجل المزدوج للسببية والمسؤولية . وهي تتيح لي أن أقدم توبيخاً (أنه خطأ فلان) على أنه توصيح (بسبب كذا) . ولا يحدث شيء دون سبب . فالساعة تفترض وجود ساعاتي ، والحاسة وجود مبلّغ ، والدولة وجود مؤسس ، والحرمة وجود مجرم ، الخ والوباء وجود مسمّم عام . والفكرة الفائلة بان الطاعون ، وهو ظاهرة طبيعية ، أمكن ان ينتشر بشكل طبيعي بوصفه مرضاً لا مؤامرة ، وان العامل على نشره جرثومة لا انسان آثم ، فكرة متأخرة جداً في تاريخنا . ويقل « لوسيان فيشر » انه حتى عام ١٨٨٤ كان احد فلاحي « قار » يسلم بان الكوليرا مرض اخترعه الاغنياء لقتل الفقراء (ترجمة هاذية لواقع مجتمعي جد حقيقي : فالوباء يحتاج الفقراء بأكثر مما يحتاج الاغنياء) . وفي إبان الحروب الدينية كان البروتستانتون الفرنسيون هم المذنبين . وفي العصور الوسطى كان اليهود هم الذين يسمّون العيون . ومن هنا طقوس طرد الأرواح الشريرة والتطهير : محاكمات ، ومذابح استئصال ، ومحارق الخ وانتقلت الذهنية الوسيطة اليوم من حقل الطب الى حقل السياسة ، ملتقى علم الأمراض وممارسات السحرة . أحدث تدنّي في انتاج المصانع ؟ اول ما يخامر الذهن : ابحث لي عن المخربين . هزيمة عسكرية : ابحث لي عن الخائن . ازمة اقتصادية وخلقية : ابحث لي عن اليهودي ، عن البلشفي (او عن اليهودية - البلشفية) . ففي القرن العشرين ، وتحت ابصارنا ، يثير الطاعون الاحمر (او الأسمر) طرق السلوك التي كان الطاعون الدملي يثيرها في القرن الرابع عشر . وامس في المانيا ، واليوم في شيلي ، وفي الأرجنتين ، الخ . . . تأخذ السلطات الشرعية بحرق الكتب « الماركسية » في الشوارع ، قبل ان تنظر في امر اصحابها ، مؤلفي هذه الكتب او مروجيها ، مقتعة أنه باختفاء الكتب التي تعالج صراع الطبقات يختفي صراع الطبقات نفسه . وتبدو هذه الاجراءات التي تذكر بمحاكم التفتيش ذميمة في نظر مؤلفي ابحاثنا في الأبوة العقدية الذين يخضعون في الحقيقة للتفكير نفسه . وتستبدل سلطاتنا الفكرية ، بوصفها اقل تعرضاً للتهديد واكثر تمدناً ، مطاردة الانسان بالملاحقة عن طريق جيوش « الشيطان » المخبأة في اعماق الكتب .

والفضاعات الجماعية تتم اليوم في التاريخ باسم ايديولوجية من الايديولوجيات ، فالايديولوجية اذن هي التي تتم في التاريخ ، والايديولوجية « هي » الفظيعة . ويتمثل

السحر ، وهو « تنوع ضخّم في مبدأ السببية » ، في اسناد سبب المظهر المائل الى الظواهر المأخوذة في الحسبان . والقدرة الشريرة وحدها هي التي يمكن ان تكون في أصل شقاء الناس . ولسوف يهتم الكيان التفسيري اذن بالنعوت الخاصة بما عليه ان يفسره . وهذا تحويل «رواحي» تلغي به مادة شيطانية تدعى « الايديولوجية الفرنسية » نفسها وقد ارتقت الى سبب مادي جازم ونهائي للكوارث الفرنسية المعاصرة . والفكرة الشائعة عن « البطن الخصب بشكل مقيت » هي تكريم لمقولة الإنسال الجوهرية الصالحة نظاماً سببياً نموذجياً للذهنية الارواحية . من يشبه أبه فما ظلم (ماركس = ستالين ، أو سوريل = بيتان) . والصحوية ان مراكمة الصمات التعزيمية لا تستطيع قط ان تنقل الى صفحات الكتب ملكة التعرّق ، ولا الى الكلمات ملكة نرف الدماء ، ولا الى النصوص ملكة التجمّد^(١) . واقل من ذلك ايضاً ان توضح لنا « كيف » يمكن ان تثير معلومة رمزية ، في جماعة ، سلوكات (مخالفة للقاعدة او غير مخالفة) .

ولندع الآن جانباً المسألة الأولى التي تشكل ببساطة موضوع كتابنا ، اي : لماذا ينبغي ان تكون هناك اليوم « ايديولوجيات » - شنيعة أو منفذة - وبالأمر أديان - للخلاص او للشقاء ، اي : من أين بتأتى للجماعة ان تجلب لنفسها الأذى ؟ فمنذ مذبحة « سان بارتيليمي » وقضية « كالاس »^(٢) ، اي منذ كان التفطيع ينفذ باسم « الدين الصحيح » ، خامرت بعض الرؤوس السمحة فكرة تقول بأنه لو حذفت البابوية من روما ومعها اليسوعيون من الوجود لبطلت في الوقت نفسه هذه الكوارث . ولكن يبدو أن السفالة ظلت قائمة بعد « اسحقوا السافل » ومن المنطقي في عصر الفاشية ومعسكر الاعتقال حيث ينفذ الفطيع بمصطلحات الايديولوجية ان تهاجم « البهيمة الجديدة » ، ولكن ليس مؤكداً أن يموت السم بموت البهيمة ، إلا إذا أحلت النتيجة محل السبب .

ولنكتفِ بوصف النجاعة السحرية ، بالانكفاء مرة أخرى أمام « عقبة نقد العلوم » .

(١) تاجر فرنسي من تولوز (١٦٩٨ - ١٧٦٢ م) اتهم روراً بقتل ولده لمعه من الارنداد عن الرونستانية ، وكان أن عذب وأعدم . وقد أسهم قولتير في رد الاعتار اليه عام ١٧٦٥ م (المترجم)
(٢) الا في لغة القصاص السحرية بشكل صريح ، كما هي الحال عند « رابليه »

ويتمثل الانحاء الخاص بهذه الخطوات الميثولوجية في اللعبة التي تقيمها بين واقعية الاحداث التي تتخذ منها مراجع احالة (مراجع جارجية) ، وصلاحيه العروض التي تقدمها (صلاحيه داخلية) . إنها « تستهدف » شيئاً قائماً ، والا لم يصدقها احد . ولكنها «نخطة» ، والا لم تؤدّ وظيفتها الاجتماعية . وهذا التراثي الملازم لهذا النوع من الخطب بين نقطة الانطلاق (المادية) ونقطة الوصول (المنطقية) يضلّل المعارض سلفاً بدلاً من ان يجعل الخطب نفسها في وضع مقلقل . فاذا رفض الموافقة على العروض المقدمة لأنها غير متينة اتهم بانكار وجود السند ، عياء منه أو بدافع من مصلحة أو سوءنية ؛ واذا اعترف بمادية الوقائع وجد نفسه على الفور ملزماً باقرار الاستدلال الصوفي - الديني . هذه الجثة مسجاة هنا ، مامك : « الله اراد ذلك » ، يقول الكاهن . فادا ارتبت بعض الشيء في العناية الالهية فقد أنكرت ان يكون هذا المخلوق قد مات . وأبيت على اخيك في الانسانية حتى شرف موته . وحقرت انسانيته . لقد ملأت معسكرات الاشغال الشاقة روسيا ستالين . « الماركسية شاعت » ، يقال لك . ولقد لحأ رجال الشرطة الفرنسيون ، تحت الاحتلال النازي ، الى اطلاق النار على يهود فرنسيين ، وماركسيين فرنسيين . وانه لـ « موت الله » في العقائد الفرنسية قتل الحرب الذي اقام مهد « اليتانية » . اذا ارتبت في صحة هذه السببية لم تكن قد انكرت ستالين وبيتان وحسب ، بل شطبت بحجره قلم عذاب ضحاياهما ، باصقاً على لحمهم ودمهم . وهكذا فانك برفضك المخادعة تكون قد جمعت في نظر الرأي العام خزي المخدوع (الذي يأبى اكتشاف الحقيقة) وخزي الخادع (الذي يرغب في منع الآخرين من رؤيتها) .

لنستمع لهذا النائب العام : « ان حينا للتعريفات النظرية المحددة بكثير من الدرية ليتناسب تناسباً طردياً مع احتقارنا لالام الشعب الروسي وجهلنا المقصود لمقاومته »^(١) . وانه لسجل مزدوج للردع الارهابي (الديني) ذلك انك اذا حاولت اقامة تعريفات موضوعية ، فانت تدبر ظهرك للرعايا المتألمين ، متخذاً من المشرحة علماً ؛ وإذا حاولت التألم معهم ، كان عليك ان تضطر عمّا قليل الى الصمت . وليس الحل الوسط ، سواء كان بالتعليق غير المحدد على ألم لا نهائي ، او بالصمت الثرثار ، انتصاراً (انه لن يسهم في تخفيف الألم) ولكنه يسمح باقامة « نورمبرغ » في مائتي صفحة بنفقات زهيدة . وذلك

(١) اندريه غلوكسمان ، سبق ذكره ، ص ٩٦

بأن يجعل المرء من نفسه مدعياً بالحق المدني ونائباً عاماً . وهذا ما يسمى الدور الرائع .
(قلنا يتزاحم الناس في المحكمة للدفاع عن غورنغ أو بيريا ، عن پول بوت أو قيديلا :
ولهذا كان المحامون عن هؤلاء الحكام التعساء بصورة منتظمة من كتاب المصلحة) .
والشاهد الرئيسي في الاتهام : سولجيتسين ، وشهادته كتاب « ارجيل معسكر
الاعتقال » : انه من الاثارة بحيث ان كل مقطع يقرأ منه في الجلسة بصوت مرتفع يدع
الجمهور أخرس مشدود الحناق . ويختنق المحلفون . ويبقى مكان خالٍ في المحكمة :
مقعد الدفاع . وفي هذا المكان الذي قليلاً ما يُرغب فيه فرص الفاسنة من التجربة
المسرحية استهلها « ارستوفان » ومسرحيته « السُحب » شاغلاً يتمتع بشرعية تامة :
« المفكر » . « الفقيه » بـ « مجادلانه اللاهوتية الفارغة » ، و « المثقف » « المستعجل
لرجوع الى القراءات العزيزة على قلبه » ، و « الاستاذ » وحذلقاته ، وسقراط ومهاراته
الشاذة . بكلمة واحدة ، « النظرية » . التي يمثلها هنا « بابوات الماركسية وفرايفرها » ،
و « موثقر العقود وقضاة الصلح » في الاكاديميات العلمية ، و « علمائنا البارزون في
الاجتماع » (ومجرد ظهورهم يملأ النظارة فرحاً : فالفيلسوف الذي سقط في البشر وانفه
مرفوع مفاجأة هزلية مكسوبة سلماً) . والجوهر الافلاطوني للأبله في « سُحبنا » نحن ،
يدعى ماركس ، وله جملة احفاد هم « ماركسيونا المخلصون » (فوائد يمثلها هنا
« بيلهييم » . و « غرامشي » ، و « التوسبر » ، و « بوخارين ») . ف « الأبله النظري ليس
الأبله (او الشرير) الذي يستولي على النظرية ، بل هو ابن النظرية ، تطبعه الى حد
جعله أبله تماماً »^(١) . معلوم أن الأبله الذي لا « يرى » الفظاعة وغد وسافل . لا لأنه
« يدرس » وحسب حقيقتها البديهة بما يملك من معايير دقيقة ومناقشات ذرائعية ، ولا
لأنه « يسوّغها » كذلك بتوزيعه على الجلادين شهادات في استقامة الرأي أو الروح
العلمي ، بل لأنه « ينتجها » . فليست مسؤوليته التاريخية اذن مسؤولية المتواطئ او
التكتّم (مع كونه كذلك ايضاً) بل مسؤولية المجرم بلحمه ودمه . لأن الجريمة تتمثل
بهذا الصدد في القيام بدور الشرطة ، وأية شرطة - شرطة المخابرات السرية الروسية !
واننا لنعيدون عن محاكم الجنائيات . تلکم هي محكمة القرن العشرين .

لقد قال جان بول سارتر فيما مضى : « لا يكفي ان يشاد المرء مدير الشرطة

(١) منه ، ص ١٥

ليحصل على اضاء على عصره . (في الوقت الذي كانت فيه « حرب باردة » تكره الفلاسفة على اللجوء الى مثل هذه الحيل التي تستخدم في حصرة الحكام : الاستنكار المعنوي والاحباط السياسي كاجراءات اثبات .) فهل تكون « المشادة » مع اللاحقة الاشتقاقية « ية » ، هي الحل ؟

كان الفيزيائي « نيلز بوهر » يميز بين نوعين من المعرفة : الغثائات والحقائق العميقة . فانكار غثائات من الغثائات أمر غير معقول ؛ واما « الحقيقة العميقة فتعرف لكون انكارها هو أيضاً حقيقة عميقة » . ولن يبرهن اي انسان عن عمق في التفكير إذا أكد ان لا علاقة البتة للماركسية بالدولة السوفياتية ، ولا للدولة السوفياتية بمعسكرات العمل السوفياتية . « فالماركسيون الأول لا يدرجون في سرنامجهم المعسكرات « السوفياتية » . باكثر مما يحلم البرجوازيون الليبراليون بهتلر . وهذا هو السبب الذي يجعل ابتك خرساء : عدم رغبتهم في ذلك معناها انه لا دخل لهم فيه ، ويكفي تصديق اقوالهم والعودة الى القراءات العزيزة على قلوبنا^(١) . لقد كان « كارناب » يقول : « ليس من خلقية في المنطق » . ولا حتى في الفيزياء أو علم الاحياء . ولنصف اليها هذه المناطق الحدودية : القانون الدستوري وعلم الأعراق . واما المنطق السياسي فانه ملغوم بالغموض التكويني لـ « قوانينه » الذي يجعله يترجح بين « العلاقة الثابتة بين سلسلتين من الظواهر » و« النظام الموجب المعبر عن قاعدة سلوكية » . ومن هنا ما يحدث في الريب السببي من انقطاعات : « ألا يكون للمرء دخل » معناه ان يكون بريئاً . واذا كان له اي دخل فمعناه انه من ضمن اللعبة . بوصفه متواطئاً ، أو محرّضاً ، أو منظمّاً مباشراً . حسب الخيار . « والأفكار البريئة التي لم تبرمج المعسكرات لم تلحظها ايضاً . فالليبرالية ، والماركسية : على فرض انها بريئتان ، فان هاتين الايديولوجيتين لم تمعا حدوث شيء . والعودة اليهما دون ان يعكر كل هذا الألم المتراكم صمونا النظري ، أليس معناها اظهار ولع لا حد له بالمكنتات الوردية ؟ واذا لم يكن هذا العصر ، ولا كانت هذه المجتمعات الكفيلة بولادة معسكرات للموت ، بريئة^(٢) ؟ إنه ليس من المتواتر قط العثور على عصور « بريئة » في سجل الوقائع الخاص بالحقبة اللاحقة لعصر الحجر

(١) نسه . ص ١٥

(٢) المرجع السابق . ص ١٦

الصفيل (مصر الفراعنة ، أو بلاد الاغريق الكبرى في عهد اللاتوميين ، أو تركيا الأرمن ، أو فرنسا المقاتلين الكلفانيين أو المحكومين بالاشغال الشاقة الخ... التي يميزها عنا مع ذلك عجزها عن إصدار الاحكام بكلمات مختومة باللواحق الاشتقاقية «ية» . والطريقة الوحيدة للإفلات من اسئلة مصوغة بشكل لا يمكن معه ان تتقبل أي جواب منطقي ، أو تاريخي ، هي إحناء الرأس مع اظهار الدم . وكثافة الاستدلالات الزائفة والكلمات المارغة أقل أهمية هنا من وضع هذه اللغة « موضع التقبل » . ومما لا ريب فيه ان الشعور بالذنب مصدر طبيعي قابل للانتاج الى ما لا نهاية (ويمكن استغلاله كالطاقة الشمسية ، في حال انعدام النفط) . وان التحرير ذا النظارتين القابع خلف كتبه العلمية ، في الجهة اليمنى ، والجفافة المفتوحة اعينهم على مداها ، المتحجج في المعسكرات « الموحى بها » من قبل هذه الكتب نفسها ، في الجهة اليسرى ، إن كل ذلك لينطق من تلقاء ذاته ، مذ كان هناك كهنة ، اي رجال مجتمعون . ولا جدوى من اعادة قراءة ما كتبه « بومسويه » و « بوردالو » ، و « ماسيون » . والمرء دائماً على حق في ان يفرض العقوبة . بل هو واثق من انه لا يفرط قط اد يفرضها كواجب على ابناء آدم وحواء^(١) .

ولا يطرح علينا هذا التدين أية مشكلة . فاهتمامنا ينصب على طبيعة «العلاقات» - إذ هناك علاقات - القادرة على الجمع بين نهج معين من التفسيرات الرمزية (« الماركسية ») ومجموعة معينة من الممارسات الاجتماعية (« الدولة ونهج الاعتقال ») . وبعبارة ادق « يستجوبنا » طابع « الشفافية المطلقة » الذي تكسيه تلك العلاقات في عيون مؤلفي هذه الاعمال الذين لا تعادل طمأنينتهم ، في هذا الصدد ،

(١) ان مؤلف هذا « النقد » لم يتردد لحظة في الاعتراف بـ « تواطئه » مع الحلايين السابقين ، والخاصين ، والآتين . للشعب الروسي ، والصيني ، والروماني ، والبنامي ، والبولوي ، والكوي الح . دون نسيان الآلام المقاسة في الجزائر ، وسعولا ، وايتوبيا ، والموراسيك ، ولاوس ، وغينيا - بيساو ، الح الحلايين الذين « يمشدون » بطريقتهم الخاصة مجال التفكير الذي سبق له هو نفسه أن كذّب فيه . وهو يعرف بأنه اتخذ مكانه المتواضع ، لكن عبر المشكوك فيه ، بين « طرفي السلسلة نفسها » ، السلسلة التي تصل بين « المقاطعة الفاتكة للمعسكرات والتواطؤ المتكتم للمجتمع العادي » . وقد اسهم ولا ريب في مسح « الروابط الخفية بين عالما وعالم المعتقلات » ، لأن كل شيء في هذا العالم - كما نريد له طبيعة عقيدته الرواقية - متصل بكل شيء ، بحيث ان قطرة حر واحدة تنفي في الحر المتوسط تلطخ الكتلة السائلة الممتدة من « أعمدة هرقل » الى « حسر لوكيس » . وهو لا يطمح في « رفع مسؤوليته » بالاعتماد في « محاذلاته اللاهوتية الفارغة » ، لـ « القرار بما لا يطلق » . وبالاختصار ، ها هو « ابنه بطري » متواضع بخار بالثوبة امام كل احواله مجتمعين ولكي لا يندفع احد ، ومن غير ان يطمح الى العفراء الذي لم يستحقه بعد ، بشهد عصره بأنه سيفعل المستحيل من الآن فصاعداً للتكبر عن دنه . واحد آخر يضاف الى اللائحة (المرحع السابق ، ص ١٧)

إلا طمأنينة ماركس طارحاً ان « النظرية تصبح قوة مادية بمجرد نفاذها في الجماهير » ، غير ان النظرية هنا لم تنفذ (لو جرى الحديث على لسان قس لقال : « لم تسكن ») في الجماهير بل نفذت الى المعسكرات .

« وعلى الفور ، يتبدى المعسكر ماركسياً » . وهذا هو بالتأكيد البرهان على « انه » كذلك . فلنسلم . فماذا يعني قولنا « انه » ؟ إما علاقة انتهاء (انتهاء عنصر الى مجموع) ، وإما علاقة تلازم (بين مسند ومسند اليه) . محدّد كمّ للوجود ، أو محدّد كمّ شامل ، وعلى المرء ان يختار . ولا معنى للخيار الثاني : هناك معسكرات ليست ماركسية . وهناك ماركسيات تستغني عن المعسكرات (كما قد توضح جردة مقارنة بين الماركسيات والمعسكرات ، في العالم اليوم) . ويبقى الأول الذي قد يفسر عندئذ بقولنا : « هناك معسكرات ، وهي ماركسية » . ولتستبعد افتراضاً القرارات الدلالية السائرة بعكس مجرى هذا التفسير (من الذي يقرر من هو ماركسي ؟ أهو الذي يقول أنه كذلك ؟ ولكن شخصاً ثانياً ، يقول عن نفسه أيضاً ، انه ماركسي ، بنكر ان يكون الشخص الأول ماركسياً ، الخ . . .) ولتلعّب اللعبة « الايديولوجية » البحث التي تتمثل في نسبة الحدث الى الفكرة لا الى حدث آخر (اجتماعي ، أو اقتصادي ، أو سياسي ، الخ . . .) . ولسوف يقع انبل المقاصد في هذا اللامعنى المنطقي الملازم لكل « ايضاحات عام ١٩٣٠ » : « ان سنّد الديبير ماركسي » ، أو عام ١٩٨٠ : « ان معسكر كوليسا ماركسي » . وهذا كقولنا : « الرقم اثنان ازرق » أو « هذه التفاحات جواسيس » . والواقع ان وضع المسند غير وضع المسند اليه . وقد تكون التفسيرات القائلة : « ان معسكر الاشغال هذا شيوعي » أو « ان هذه المحارق كاثوليكية » ذات مغرى ، لأن ماركس لم يعدم « بوخارين » ، ولا يسوع المسيح أحرق « اتيين دوليه »^(١) . وان مؤسسة اجتماعية - سياسية لتتجانس والوقائع الاجتماعية - السياسية . ومشكلة العلاقات بين المؤسسة الشيوعية (او الكاثوليكية) والعقيدة الماركسية (او المسيحية) مشكلة نظرية وتاريخية « متينة » . بل هنا تكمن عقدة المشكلة ، وسواد الصندوق . ولكن الاجساد

(١) كاتب انساني فرنسي (١٥٠٩ - ١٥٤٦ م) اتهم بالالحاد وسجن مرتين حكم عليه في ثانيتهما (١٥٤٤م) بالموت لإدخاله مؤلفات المصلحين السويسريين الى فرنسا . وقد شق ثم احرق في ميدان « موير » في باريس . (المترجم)

الوسيلة التي تبني الصناديق السود نادراً ما تظهر في جسم النصوص : فلا عمل للكهنوت في الانجيل ، كما لا محل « للحزب » في كتاب « رأس المال » . ومن هنا ولا ريب هذه الفجوة في تصوراتنا او حساسياتنا المنطقية والزعم القاتل بأن « قولة المسيح لم تفعل شيئاً لمنع مذبحة سان بارتيليمي في فرنسا ، ولا عقيدة ماركس لوقف نفى التتار الى روسيا » (او للتخفيف من وتيرة تكديس رأس المال بالعمل الالزامي) عبارة معقولة في ظاهرها . ومن جهة اخرى فاننا لو سمعنا احدهم يقول « لم تفعل فئة اللبونات شيئاً لمنع كلاب جاري من النباح طوال الليل » فانه يخامرنا بعض الارتياح في حالة مخاطبتنا الصحية . فالأول يبدو لنا ملهياً ، والثاني مختلفاً بعض الشيء . علماً بانها صادران كلاهما عن الخطاب نفسه .

إن للمرء الحق في الثورة لدى رؤية الوقائع الفظيعة . ولكن الثورة لا تنفي ان بالامكان البحث عن اسباب هذه الوقائع ، دون الاكتفاء بخواطر المؤمن امام الفظاعة . وانه لمن المؤلم جداً ان يتصرف المرء تصرف من يجحد الأمور في العالم السياسي ، ولكن وسائل اللاهوت النظري قد تساعدنا على ذلك . ولربما ينبغي ان يجعل المرء من نفسه عالم لاهوت لـ « يتكلم في السياسة » كلام الخبير بيوطن الأمور (بوصف هذه الـ « ينبغي » تعبر في الوقت نفسه عن اللياقة والحيلة ، وعن السلوك والطريقة ، كما في عبارتي « يتصرف كما ينبغي » و« لكي تصل الى هناك ، ينبغي ان تمر من هنا ») . وربما كان اقصر طريق نحو النجاة ، ونحو فهم ما هو ناجع من الافكار في التاريخ الاجتماعي ، يمر بدراسة ما يتعلق بأباء الكنيسة . ولن يضيع وقته من ينصرف الى مدرسة المجامع الدينية لفهم زمانه ؛ بما في ذلك مثلاً انتقال « السوفيات الى الشيوعية البيروقراطية » - متصلين بذلك بأحسن الاعمال التاريخية^(١) . وبعد ، فليس اشد الناس تفانياً من نعتقد انهم كذلك . وحين يرى الحس الشعبي السليم المتين يفضح مجادلات الفقهاء الفارغة الحاذقة ، يصبح في الامكان سلفاً - والعينان مغمضتان - استبداهم بالقش والواح الخشب . وأبأس علماء اللاهوت من لا يعرف نفسه . انه يعود بذلك إلى التقديس الأعمى .

(١) ملوك هيرُو ، (من وضع السوفيات الى الشيوعية البيروقراطية) ، (باريس ، ١٩٨٠)

ليس من غموض قط مع السحر ، اما مع الدين فهناك غموض . وهذا تقدم ملموس . فيم ؟ في ان الأول ينقل - لنقل الى قلب المشكلة (او ، اذا شئنا ، معسكرات العمل الى فكر ماركس ، وحتى الى فجواته^(١)) ؛ بينما يعمل الدين بالاتجاه المعاكس : ينقل المشكلة الى قلب الحل ، بحيث تكون ، على الأقل ، قد طرحت (حدسياً) ، اذا هي لم تحل (علمياً) . واذا لم يكن « اللحم » موجوداً قبل ان كانت « الكلمة » فان تجسيده يشكل معجزة ، الأمر الذي يجهر على الأقل بأنه كان من الواجب - ولكن ذلك غير متأت - فهم ما في مثل هذه العملية من اشكالية . والسحر يفهم كل شيء مسبقاً ، لأنه لا يتعامل الا مع نسخ مكررة او اجترارات ، بينما يصوغ الدين ما لا يفهم ، لأنه يتعامل مع تحولات ، او انبثاقات ، او ، بكلمة واحدة ، مع احداث .

لقد كان التحول « كلمة - لحم » ، أو « الرب - الانسان » ، الشغل الشاغل خلال آلاف العصور تقريباً ؛ والتحول « ايدولوجية - عمل » يقدم نفسه اليوم ليقرأ كمسلمة مباشرة . واذا كان اللاهوت راموزنا السياسي الأول ، فكثيرة هي اليوم مقالاتنا في الفلسفة السياسية التي لا تقبل الترجمة ، أو تفكيك الرموز اللاهوتي ، لأنها سابقة على اللاهوت . وفي تأويل الظواهر السياسية انتقلنا مما سيدعى المرحلة الدينية للسياسة الى المرحلة السحرية . وتتمثل لواذع الأمور في أننا متفقون على الجزء من القاموس اللاهوتي (« البيزنطي » = قاطع الشعرة الى اربعة اشطار) ، « جنس الملائكة » = خصام لا نفع فيه ، « عملية الروح القدس = مسحوق الدجالين » ؛ في حين ان لغتنا الأكثر رواجاً تستند الى تجريدات اقل فعالية بكثير من منتجات الانجاز في حقل دراسة ما يتعلق بأبناء الكنيسة . وبالقائه نظرة على المناظرات بين اصحاب استقامة الرأي وخصوم المجمعين الكلسيدينين (عام ٤٥١ وما يليه) ، والمساجلات الكلامية بين الماركسيين وخصوم الماركسية (عام ١٩٥٠ الى عام ٢٠٠٠) ، سوف تبدو لنا هذه بعد زمن يسير ساذجة على الأقل ، ان لم نقل بدائية .

وليس في العودة الى التبسيطية السحرية في الخطاب المعاصر ما لا يمكن تفسيره اذا

(١) « يمكن ان تُطْلَس في نظرية ماركس الفجوة التي تزدب منها فيما بعد المعادلة البرسرية في قضية « التفكير السليم » التي « انجبت » معسكرات العمل » (« سوميرال » ، « ذات أحد جيل » ، ص ١٤٩ ، غراسيه ، ١٩٨٠) .

رغبنا حقاً في ان نأخذ بالاعتبار افتراضين من معيارين مختلفين ، ولكنها متكاملان ملا
ريب .

فهنالك أولاً تحوّل للاستثمارات المنطقية بين الطبعة والمجتمع في البنية العامة للفكر
الخاص للحقيقتين المشار اليهما . ولما كنا معتادين توجيه الجهد التحليلي الى عالم الاشياء
(المادية أو غير المادية) ، المخصص للاجراءات الاختبارية أو الرياضية ، فقد نستسلم
في وجه الظواهر الثقافية الجماعية الى ارتياح جبان ، مسرورين جداً من قدرتنا على
تخفيف حدة التوترات بمجرد عودتنا « الى مازلنا » . وعلى العكس من ذلك فإن تركيز
الذهن الذي تشهد به نصوص عهد الانحدار للامبراطورية المسيحية كان يكتفى بتراخ
تعويضي ومعاذل في معالجة المعلومات عن العالم الخارجي (أو الطبيعي) .

ثم هناك الطابع « الفوضوي » للحقبة التي نجتازها وتبدو ذهنية الشعوذة على
غرار الخطاب التنبؤي ، بشكل خاص في زمن ازمة السلطة السياسية والمعنوية معاً حين
لا « تماسك » الحواجز المشبكة المحيطة بقراءة العالم ، وتتهوى نظم الإحالة المقبولة
حتى ذلك الوقت أو تمتعت . ويمثل السلوك السحري ، الذي أحد وجوه التأويل
السحري للسلوكات السياسية ، ثابتة اجتماعية . ولكنّ للسحر في كل مجتمع تاريخياً
تتخلله مراحل من الانحدار أو الانتكاس . فهو يصل الى حد الضحالة في حقبة النظام
والتوافق البالغ اقصاه ، وإلى حد الفيضان في اوقات النوائب والحروب والشروع العامة .
وليست النتائج الفكرية في ابان الازمة من النوع النقدي ، بل هي بالحري من النوع
اللانقدي . ومن العدل بهذا المعنى القول بأنه ليس هناك من نبيّ الا النذير بالشر ، إذ يفي
الكاهن في الزمن الطبيعي بسعادة البشر .

فالقضية اذن لا تتعلق ابداً برّد منطق الادانة على صانعيها أنفسهم ، لأن رفع
العقيرة بأن « الخطأ خطأ السحرة » معناه ان يتصرف المرء تصرف ساحر . فالوظيفة
المتثلة في عبادة الطبيعة وقواها الخفية تستجيب لحاجة مشروعة لأنها حاجة اجتماعية .
وما لا ريب فيه ان هناك افراداً أقدر من غيرهم على ادائها (لا يولد جميع الناس مولعين
بقوى الطبيعة الخفية) ، ولكن اذا كان الجهاز فردياً فان الكلام جماعي (ناجع لأنه قابل
للتصديق ، ومصداق لأنه مسموع) . واذا كان متعاطي السحر هو الناطق باسم « الرأي

العام» - سواء اضطلع بدور المحقق في محكمة التفتيش او بدور من تسكنه روح الشيطان - فانه يخفف من كآبة الجمهور ، باسهامه في خفض توتراته النفسانية . ولذا فانه اكثر ملاءمة تسميته متعبداً لقوى الطبيعة الخفية من تسميته ساحراً (تستتبع نشاطاته شيئاً من اللاشعورية او الهامشية) . ويضمن الممارس - المشير ، ان لم نقل المعالج ، انضباط توازن الزمرة الاجتماعية التي تلجأ اليه بالتالي بانتظام (لتعرف من فمه اي مصير ينتظر الجنس البشري ، وكيفية تحاشي الحرب العالمية الثالثة ، ومن هو المسؤول عن المجاعة في العالم . وبأي قيمة اخلاقية يجب التمسك ، واي مرشح ينبغي انتخابه لتجنب السقوط في الهاوية ، الخ . . .) فالتحليل العقلي والحالة هذه ، التحليل اللاهوتي بالأمس ، النظري اليوم ، ليس في وسعه الاجابة على هذا التساؤل ، لأنه بطبيعته اقل جدوى وطمأنة من الزلزال الناتج عن اللعن او الانتقام . والرقية العقدية الناجمة عن الايديولوجية لا تميد بالتأكيد العافية الى الجماعة ، ولكنها اذا كانت لا تشفي فانها تظلمن . وما تبقى من الدعوى الهاذية يرفع المعنويات - الأمر الذي يفى بمشروعيتها . والايديولوجي المترقب هو غلصنا من مشطك .

وما هي المشكلة التي تمنعنا من طرحها الحقيقة - المستعارة للايديولوجية ؟ وما هو ذاك الذي نجهله من أمر الجماعة ، والذي نعتقد اننا نعرفه حين نلوح بتميمتنا ؟ وبأية « كيفية » نقطع الـ « لماذا » الايديولوجية علينا طريق الوصول ؟

إننا لا ندرى كيف تصبح فكرة ما قوة مادية ، وما الذي يعنيه لها « الاستحواذ على الجماهير » . ولا ندرى كيف يصبح قول من الأقوال عملاً . وما العلاقات بين معتقد وعمل ؟ وكيف يترجم اتصال الـ أمر ، وإخبارية الى تنفيذ ؟ وما هو نتاج دماغ فردي داخل حركة جماهيرية ؟ وكيف يتحول « عناء ضائع » الى « مؤسسة » (كنيسة ، أو دولة ، أو حزب ، أو جيش ، الخ . . .) وبكلمة واحدة ، ما معنى العبارة : « قوة الأفكار » ؟

ولتوضيح علاقة السبب بالنتيجة ، يملك المايليزيون الـ « مانا » - فكرة سحرية قابلة للانتقال من شخص إلى آخر ، وهي ناجعة ومعدية - التي يُعتبر الساحر الشخص الوحيد القادر على التصرف بها . « انها قوة وكائن معاً وهي ايضاً عمل ، وشميلة ، وحال

[. . .] ، وهي كذلك ، موصوف ، وصفة ، وفعل « (موس) » . والـ « مانا » الخاصة بنا تسمى «ايدولوجية» . ومن الممكن أن تُرى فيها صيغة تعقّلية للأرواحية . فبدلاً من ان يعبر المرء قواه اخاصة لأشياء مادية لا روح فيها ، يعبرها هنا لتصورات ذهنية ، بل لرموز طباعية . ولأن تجد افكارنا نفسها مزودة نفكّن من حديد أو بقدمين من طين ، فان لها لقوة خفية ومقدرة عجيبة . وهذا هو ما يجعل منتج الأفكار في موقع الساحر أو الشافي بالرقى أو المسيطر على القوى الطبيعية عند الهنود الحمر . ولسوف يدور تاريخ البشر في فلكه ، اي في فلك قدرته الخوارقية البحث على حصر الشر في جسم المجتمع المريض ، ووضع الكلمة الطيبة المجدّدة للحياة في وجه الافكار السيئة المفسدة . وتتوافق مرحلة التفكير السحري لدى الطفل مع لحظة الفطام ، حين تتركز العلة نفسانياً على الـ « أنا » . وسواء كانت الأرواح فردية أو جماعية فانها نرجسية على كل حال . وأرواحية الأفكار هي النرجسية الخاصة بالثقفين ؛ الامر الذي يوضح سلباً وبشكل أفضل مسرحية خطب التعزيم ، وتحويل المؤلف نفسه بنفسه الى بطل . فهو يتبدى لنا ، وحيداً في وجه « الوحش » ، داود يصارع غوييات ، حالي الوفاض مادياً وروحياً روحانياً في الوقت ذاته . ولقصاص اثر الأفكار الخطرة تغني البطل الممدّد . واما لبطولة رمزية ، ولكنها اشد تعرضاً للمخاطر من البطولات الأخرى ، لأن العالم الرمزي المأهول بالأبالسة المغرية والأرواح المغوية هو اجمال الذي تلعب فيه البشرية التاريخية بكل ما لديها من امكانيات . فالبطل الايراني ، كما تقدمه المدرسة التيمورية في القرن الخامس عشر ، يجندل كبار الأبالسة البيض ، وأبالستنا سود ، وحرر ، وبيض ايضاً . ولكن الأوديسات تتجاوز خلال الخرافة : فالأمر يتعلق أولاً بأن يدخل المرء في متاهة الرموز المؤدية الى الساحة ، ثم يتوغل مخاطرأ بحياته في الدهالير الداخلية للعالم غير المرئية التي تختبئ فيها أسباب شقاوات البشر .

ان هناك مصاهرة طبيعية بين رجل السياسة والرجل السحري . وليس ذلك راحع فقط إلى أن ممارساتنا السياسية هي في الوقت نفسه شيطانية وإبداعية أو أنه يرى فيها الرجل الذي يحمل سكيناً بين فكّيه ، و« اليهودي سوس » ، والعلول الامبريالي من جهة . ومن الجهة المقابلة ، « المرشد » الأعلى ، و« المري » ، و« الدوتشي » لصراع الأول . فهنا تعيش الأرواح الخبيثة ومبدأ « اخير » بلحمها ودمها . ولسوف نرى فيما بعد

لم كانت الجوهريّة شرطاً طبيعياً للممارسات السياسيّة . فخلافاً للمظاهر ، ليست الجوهريّة مثاليّة بل هي نفعيّة عمليّة . والواقع ان للجماعة ولعاً بأعمال السحر ، لأنّه يشكل العالم الأمثل الذي فيه « تفعل الكلمة » . والذي فيه تتم الممارسة بالأشياء الرزميّة ، وتغيّر فيه الحركات والتصرفات والكلمات ميادين القوى . فسحر القول في السياسة يدعو الى تفكير سحري في الأمر السياسي . إذ حيثما كان تأثير تكون خدعة . « مانا » ، « دانغ » ، « كرامه » . روح ، قدرة ، إله . وليس هناك في هذا الصدد من انفصال بين السحر والدين والايديولوجيّة . فالآلهة قوى ، ويتمتع الأقوياء بطابع إلهي ، لأنهم « يفعلون اموراً خارقة » . أشخاص يحركون الأشياء (والأشخاص) : انهم جميعاً سحرة من الهنود الحمر (يملكون كماً معيناً من القوة ، أو الـ « مانا ») . وما ان نلاحظ نوعاً من علاقة بين السبب والنتيجة ، أو بين القوة والحركة ، حتى يستيقظ في كل منا « أوجيسواي » . هوبير وموسّ : « ان ادنى حد من التثبيل الذي يتضمنه مشهد سحري ، هو تمثيل تأثيره » . ولكن الصيغة تنقلب . « فالسحر هو بشكل اساسي فن العمل » . لنحدد . فن القدرة على ان يُصنع من الكلام عمل . « ان الوهم السحري ينجم عن نقل مبدأ السببية فيه الى الكلام بالذات » .

ويبدو السحر والدين والايديولوجيّة وكأنها ثلاثة تنوعات متتالية ولكن لا انفصال بينها لموضوع معين ، « سلطان الكلمات » . فالساحر يتصرف بقدر مقدس فظ يحثه عن الإكراه حيث الدين يوفّق ؛ قدس في الحالة الخام . يتجلى في تقديره القوة المنتجة الكامنة في الانسان اكثر من تقديره لهذا الانسان ، قدس قصير الأمد بعض الشيء من حيث ان عمل السبب يتطلب احتكاكاً أو تجاوزاً مباشراً مع غرضه . ولكن السحر يبقى في الواقع انظرية الأولى للممارسة البشريّة : لأنه لا يمكن الإحاطة به من هذا المنطلق ، ولكونه قسرياً بقدر ما هو بال . وهذا المعنى فانه اذا لم يكن الدين قابلاً للتحويل الى سحر ، فلا يمكنه كذلك الاستغناء عن الطرق الاجرائيّة السحرية . فالنبوءة الواردة في الكتاب المقدس تحتفظ بجلاء بطابع السحريات الشرقيّة ، باعتبارها تنتج ما تشربه . وارث اليهودي - المسيحي قد أوصل ، باحتكاره جميع أنواع الـ « مانا » الطافية هن وهناك ، السببية الايديولوجيّة الى اسمى نقاطها : لقد خلقت كلمته بكل ساطة العالم . قال الله للنور كن فكان : النموذج الاصلي الرائع لـ « النبوءة التي تنجز بنفسها ما تعلمه » .

وفي قول كهذا يختلط الفهم والارادة ، السبب الأمثل والسبب المحرك ، الفطنة والحياة ، النموذج المثالي وقوة الانتشار . وكما في كلمة الله عند فيلون^(١) (وعظ وتناسب) ، تمتزج التعزيمه - وهذا نسق - ومبدأ القدرة المبهمة - وهذه قوة « الروح والاحتمال » .

٦ - اعتماد الطريقة

في سلم العلوم ترداد عصبية الباحثين بازدياد درجات عدم اليقين لديهم . وليست هشاشة البحث في العلوم الاجتماعية معية ولا هي غير طبيعية . انها تكشف عن صعوبة موضوعية في الطريقة .

وفي المادة السياسية بشكل خاص ، يمكن ان ننطبق اللهجة شه الجدالية التي لا يفلت منها اي تعليق علمي ، ويبغي ان تنطبق ، على المضمون - وبه .

فليس هناك نظام تراتبي بين العلوم - وليس اي منها مجمعا عليه ، لكن هاك نظاماً للتسلسل الزمني لظهور العلوم . لا يجادل فيه احد . وببدو المعرفة للوهلة الأولى سائرة من البسيط الى المعقد . والعلوم الصحيحة التي انتقلت من العدد الى المكاد ، الى المادة الجامدة ، الى المادة المنظمة ، قد سبقت اذن هي نفسها العلوم الانسانية التي تتم فيها الاكتشافات حسب نوع من النظام . فتحول على التوالي الى موضوع كل من الانسان الحي (دارون) ، والعامل (ماركس) ، والناطق (سوسير) ، والراغب (فرويد) . ولا يمكن القول بأن الانسان المكره للانسان قد اكتسب بعداً وضعاً مماثلاً .

ويتجلى لمواظرتنا هذا الناحر بالقاعدة التي تنص على ان يجري استثمار الاشياء استثماراً علمياً بعكس ما يجري استثمار الناس الانفعالي داخل الشيء . فالجماعة تحتل في هذا المعنى مكاناً عند نهاية حط المقاومة الدنيا الذي يسلكه تقدم المعارف ، لا من حيث درجة التعمد الخاص به (عدد المتغيرات الكبيرة وعملية تحديد الكم الصعبة) وحسب ، وإنما من حيث حدة الاضطراب الذي يثيره . وإنما لتنبئ فكرة الخزع بوصفها معياراً موسوعياً اول في علوم السلوك . « فالنظام الذي بلغت فيه الافكار الشرية

(١) فيسوف يوناني من اصل يهودي ولد في الاسكندرية (١٣ ق م - ٥٤ م) . فلسفته مريح من اراء افلاطون ومن لكتب اقليدس . وقد كان له بعض التأثير في الافلاطون المحدثه والادب المسيحي (المقترح)

مستوى علمياً على مختلف قطاعات الواقع قد حدّده شكل واسع تورط الانسان تورطاً كبيراً نسبياً في شتى محاميع الظواهر . فبقدر ما يتعاطم الجزع الذي تحدّثه ظاهرة من الظواهر ، يبدو الانسان أقل قدرة على ملاحظتها بشكل صحيح ، والتفكير فيها بشكل موضوعي ، وإعداد الطرق الملائمة لوصفها ، وفهمها ، ومراقبتها ، وتوقع حدوثها^(١) . وقد تكون مقاومتنا النفسانية للفكرة القائلة بإمكان وجود معرفة موضوعية للذاتية الجماعية تابعة من حالة جزع أخرى وأخيرة هي حالة خيبة الأمل . وأتينا لرغب في الاحتفاظ بالخلوة الأخيرة للرقى والتعزيمات المؤذبة ، ملاذ الساحر المطرود من العالم في كل مكان خارج ذلك ، والمدفوع هنا الى معاقلة . وبعبارة أخرى فاننا نرفض ان نُجرّد من «مسنّا» الأخير . ومهما تكن قيمة الافتراض ، فمن البديهي ان غرم الانسان بأن يكون موضوعياً تجاه الظواهر الاقتصادية اقل من غرمه بأن يكون كذلك إزاء الظواهر التي يقال لها « ايدولوجية » ، وغرمه تجاه قيم العمل اقل من غرمه إزاء قيم الاعتقاد ، بالرغم من ان المجموع الثاني يضع تتصرف الباحث من المعطيات الخام بقدر ما يضعه الأول . لأن تورط الباحث أشدّ في قوانين تأسيس «نحن» منه في مصادره فانصر القيمة من داخل الـ «نحن» . فالهيمنة «تورط» اكثر من الاستغلال ولا غرو ان يكون «الاقتصاد السياسي» قد اصبح منذ زمن منهجاً دراسياً ، وان تظل «العلوم السياسية» خصاماً ومشادة . فالأول يفرط في فرض مشاريع على موضوعات ، بينما تضع الثانية مشاريع في مقابل مشاريع أخرى .

وقد يكون المعيار الثاني لهذا التصنيف للعلوم ، وهو مشتق مباشرة من الأول ، درجة المخاطرة الجسدية الملازمة في حقبة معينة لهذا النوع او ذاك من الاستقصاء . وقد تسمح هذه الملاحظة بموسوعة تاريخية من الأسفل ، حسب «وثائق العلماء» ، بلا إحالة ميتافيزيقية خارجية ولا مجاز لغوي منمّق . وسيكون من شأنها ان تطابق بين الخطّ الخاص بادنى جزع والخطّ الخاص بادنى تسييس ، وسيلتقي قانون المردودات المتناقضة للمعرفة قانون دعر العلماء المتنامي . وستكون اسس التسلسل الزمني فيها درجات الانسحاب المتدرّج المتوالية للسلطات القائمة في وجه هجمة المكتشفات التي هي في

(١) جورج ديفيرو ، « من الحرج الى الطريفة » ، (باريس ، فلاماريون ، ١٩٨٠) ص ٢٥

طريقها الى القيام . وفي التكوينات الكهنوتية في الغرب (الكاثوليكية بالأمس ،
والشيعية اليوم) ، تمثل مراحل حرية البحث الاكاديمي ودرجاته سلماً لتمييز الفوارق
تميزاً موسوعياً عاماً على الجسم الحي . (ان ما عرضه تاريخ المجتمعات على مدى ثلاثة
آلاف عام ركّزه الانتشار المتتالي لمختلف معاهد اكااديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي في
حوالي اربعين عاماً .) وسيقال ، للاستعجال في بت الأمور ، ان الرياضيين عرفوا
الراحة منذ طاليس ، وعرفها الفيزيائيون منذ غاليليو ؛ وان علماء الاحياء كانوا الى ثلاثين
عاماً خلت فقط يعرضون سمعتهم ومكانتهم وحتى حياتهم للخطر (قضية لينسكو) ؛
وان للمحلّلين النفاسانيين اليوم الحق في ان يتمتموا على الأطراف (تيلسي) بعد أن
حُرموا طويلاً (في عام ١٩٤٩ ، في بيان للحزب ، بفرنسا) ؛ ولكن ليق العلم الخاص
بالجماعة - التاريخ ، وعلم الاجتماع ، والسياسة - تحت رقابة السلطات المباشرة . ففي
العلوم الاجتماعية يفرض النقيضان ، الشك واليقين ، الى النتيجة نفسها : التحديد
العلمي . في الغرب عن طريق السوق الحرة للأراء التي تُتبادل الى ما لا نهاية ، لأنها
كلها تساوي في الحقيقة لا شيء تقريباً ؛ وفي الشرق عن طريق التخطيط المعيارى
للابحاث بنظرية يتمثل فيها سلفاً مختصر جميع النتائج الممكنة . وغني عن البيان ان
الحظوظ في معرفة ايجابية ليست متساوية بالنسبة الى الهيئتين المتعارضتين للشعارين :
« لكل حقيقته » و« حقيقة واحدة للجميع » ، لأن التحديد التجريبي عن طريق ما ليس
قابلاً للاقرار يعمل للتقبل ، في صفوف الرأي العام ، بينما التحديد العقدي عن طريق ما
سبق إقراره يحتجز البحث عند منبعه ، في مرحلة الاذاعة الخاصة . (ليس هناك من
تقابل اذن بين حالتي الصورة : ففي مبدأها تطبع « الجماعة » البيروقراطية بطابع المحظر
عملية تكديس للمعلومات عن الجماعة ، مثلما جعلت الكاثوليكية فيما مضى من علم
الاديان علماً غبرني موضوع) .

والتحويل المضاد النفساني يفسر الاضطرابات الانفعالية في الخطاب ، والضغط
المضاد الاجتماعي (بصيغة رغبة في التأثير مثلاً) يفسر لعبة التفصيلات والمواقف
المنحازة . ومن الاسقاط والمشروع يتألف موضوعي . انهما يجعلاني اتقلب على حجر
النار . فانا أعمل في درجة حرارة عالية جداً ، ولا عجد عن ذلك . فالخزع (العلمي)
سببه « التداخل بين موضوع الدراسة وشخصية الملاحظ » . وللمراقبة (السياسية) أكثر

من أسباب وجيهة . فهي تعرّض الباحثين للاخطار ، لأن البحث ، في هذه المادة ، يعرّض الرقباء للاخطار . وسوف يصيب اي مشروع لاستقصاء ظواهر الاعتقاد كل مجتمع ، والمجتمع ككل ، في صميم اعماله الحية ، على نطاق المعنويات ، لأنه قادر على ضربه ، على مستوى الماديات . فلا ندهش من مطالباته بضمانة . فهم على حق في ان يراقبونا ، كما هم على حق في ان يغضبوا .

وما الذي يميز ، في الواقع ، خطاباً يقال انه ايديولوجي (ذا متغيرة « ايديولوجية - مضادة ») من تفسير معترف بأنه علمي ؟ وبم يتعارض العالم المنطقي لما هو قابل للرفض مع العالم المنطقي لما هو رمزي ، أو كيف يفسر الفرق الثابت في النبرة بين الاثنين ، « الهائجة » هنا و « الهادئة » هناك ؟

بعلاقة مغايرة تماماً تجمع بين القول المنطوق به والموضوع الذي يدور حوله هذا القول .

والواقع المادي والطبيعي مستقل عن التصورات التي نصوّره بها ، لكن الواقع الاجتماعي الذي نعيش فيه يتبدل تبعاً للتصورات التي نكوّنها عنه . (وبظل الواقع العيادي ، رغم المظاهر ، محصوراً في الفئة الأولى ، لأنه إذا كانت الامراض لا توجد مستقلة عن التقطيعات التي نجريها في علم تصنيف الامراض ، فان عملية نقل أو تغيير في الأدوات التي نستخدمها في التحليل العيادي لا تشكل تغييراً في الإوالبات المرضية) . وتشترك إدعاءات الفلكي أو الجغرافي أو عالم النبات في ان الاغراض التي تستهدفها لا تتبدل تبعاً لها . « اننا أحرار في أن نضم جزءاً كسرياً معيناً من المحيطات التي تغطي الكرة الأرضية باسم بحر الشمال ، فلا يغير ذلك شيئاً من موضوعية المسمى بحراً » (فريج) . وإذا اخطأ الفلكي في افتراضاته ، أو عالم النبات في تصنيفاته ، فان ذلك لن يمنع الكواكب ان تدور ، وسيبقى لزهرات البتونيا العدد نفسه من التويجات . وربما عانى الموضوع الرياضي من نظام اكثر غموضاً أو أقل استقلالية ، لكنه ما إن يطرح حتى يحظى كذلك بموضوعية لا ارتداد عنها . وعلى هذا فان الباحثين في العلوم الصحيحة والطبيعية يملكون فسحة مريحة من الحرية . فهم يتعرضون لخطر التكذيب ؛ لكن موضوع افتراضاتهم بآمن من الخطر . والقابلية للرفض ضمان لعدم المسؤولية . ومن

المفارقات ان « عالم العلوم » اكثر حرية في تحركاته (العلمية) من عالم الاجتماع او الفيلسوف في تحركاتهما .

ان عالم المحسوس ليس مساوفاً لعالم العلم ، لانه لا يمكن فصل التوضيحات عن اسانيدھا في هذا العالم . والايضاح « الايديولوجي » مبني بطريقة لا يمكن معها تكذيبه بالتجربة ، مع امكان تعديل التجربة نفسها في الوقت ذاته . فاذا قال ناسك من المرابطين لأخذ السكان في قرية افريقية ان منزله مسكون ، فلا شيء يمكن ان يثبت انه ليس مسكوناً ، لكن الذي استمع اليه سوف يبدل سلوكه نتيجة لذلك . واذا قال استاذ لطلابه ، او محاضر لجمهوره ، ان للتاريخ اتجاهأ ، وانه يسير نحو الاشتراكية ، او ان الاشتراكية تدفع بالعالم الى الوراء ، نحو العبودية ، فلا شيء يمكن ان يثبت بالتاكيد العكس ، لكن من المحتمل ان تُرى افعال جمهور المستمعين او ردود افعالهم المقبلة وقد تبدلت ، حتى وإن كان تبدلها متناهياً في الضالة

وتنضي هذه المقابلة الى تقريب أولي : ان « الافكار » موضوع البحث في « الايديولوجية » افكار غير قابلة للاثبات ولكنها حساسة : انها تسهم في تغيير حالة الأشياء ولأن تكون غير ذات جدوى (من غير اختبار تجريبي قابل للتعين) فهذا لا يمنع ان تكون خطيرة (انها تثقل و« تحرك ») . وعلى هذا فقد يكون علينا ان نحصر في الدائرة (المسماة وقتياً) الايديولوجية مجموع « الافكار » الفعالة . باعتبار القدرة التي تتمتع بها فكرة لتحريك جمهور ، أو لتغيير التوازن في حقل قوى ، أو لإدخال هذا السلوك او ذاك ، مستقلة عن القيم التي تؤكد صحتها ، ولكنها نتيجة من جهة ، لطراز انتقالها (وهو طراز محدد تكنولوجياً وتاريخياً) ، ومن جهة ثانية ، لنموذج الاستثمار أو الأنضواء الذي تشكل موضوعه . ومع ان العاملين يفعلاَن بشكل متبادل ، وانهما لا ينفصلان إلا بطريق التجريد ، فاننا سنترك دراسة الأول لـ « علم الوساطة في التنويم المغناطيسي » ، مركزين هنا على الإواليات ، والطبيعة ، ومستتبعات الانخراط الجماعي .

والفكرة النافذة التي تترك آثاراً فكرة خطيرة ، والفكرة الخطيرة التي لا تفعّل ذلك فكرة تافهة . والثقل المادي في هذا المضمار هو المعيار . والقيمة تنأت من الأثر ، لا من

الشيء ، أو بالحري يختار « العقل » السياسي أثر الافكار المجردة من الموضوعية موضوعاً له ، ويختار « النقد » دراسة الشروط المتعلقة بنجاعة فكرة من الافكار أو ايدولوجية من الايدولوجيات . فعلا نيتنا اذن هي من النوع الوقح : ما دام هذا ينطوي فهو يهمني . وعليه : تهمني اساطيركم . بما فيها الانجيل و« كفاحي » . فهتلر يريد ان يعرف . والقديس بولس كذلك . ولا يقول « نقد للعقل السياسي » بأن « الجذ في الاستكاف » ؛ انه يحمل حمل الجذ ما يرفضه « نقد » علمي لأنه غير قائم على اساس . وعلى سبيل المثال فإن آراء القديس بولس التي قد تكون غير مؤكدة ، والتي تتعلق بارتداد اليهود كنذير بـ « نهاية العالم » تستحق في نظره اعظم الاهتمام النظري لا شيء إلا لأن هذه الحماقات دفعت « الصليبيين » ، الذاهبين الى « الارض المقدسة » للقضاء بحد السيف على سكان مختلف الغيتويات في اوروبا الوسطى كيلا يخلفوا موعدهم مع « اورشليم السماوية » .

« الايدولوجية » : خطاب نخر جاذبيته في تحوّل مركزه عن مكانه . وانها لمن مفارقات هذه اللغات التي لا تتأصل ولا تنتهي بذاتها ؛ انها نتائج علة غائية ، ولكنها تحدث بدورها نتائج خارجاً عن الخطاب ، ومن بعيد . فشرح تأبينات « بوسويه » أو ابتهالات « فولتير » معناه احوالها على إحداثيات السياق ، إحداثيات ما هو خارج النص : فالبحث عن معنى هذه الخطاب يفضي الى البعد عنها . ولكن هذه الاحداث الخطابية لا تغدو لهذا « نفخات في واد » . إذ ان هناك لحظة من لحظات القرن الثامن عشر الفرنسي بدأ فيها من كانوا بفكرون داخل « المملكة » تفكير « بوسويه » بالتفكير « فجأة » تفكير « فولتير » . وانه لتحول « ايدولوجي » ذو نتيجة مشؤومة تتمثل بالضبط في ان النتائج لا تخضع لنظام « ايدولوجي » . لأن رجالاً قد يكونون فكروا تفكير « بوسويه » ما كانوا قط ليفكروا في الاستيلاء على « الباستيل » .

لقد كان « الخوف الكبير » في عام ١٧٨٩ نبأ زائفاً ضخماً . ولكن القصور التي احرق كانت قصوراً حقيقية . وهذا هو باختصار السبب الذي من أجله نهم الانباء الزائفة « العقل » السياسي بأكثر مما تهمة الحقائق النظرية التي لا تشيع .

وعلى المستوى البيولوجي الذي يسبق مباشرة في نسق التعقيد وتوالي الازمنة المستوى السياسي ، لا يزال الهياج الفلسفي ملموساً ، على الرغم من ان موضوعية النتائج لم

يشوهها تنوع عمليات التبشير . وما زالت عملية التبسيط العلمي لمكتشفات علم الوراثة تتم بشكل نضالي ، اي جدالي . وان اكتشافاً محتملاً يتعلق بقواعد النضالية بالذات ، على اعلی مستويات الجزع ، لتقل حظوظه في الوهن (حتى وإن كان سيذل كل شيء لجعله يهن) . وقد يفترض نظرية ليست بحد ذاتها جدالية للممارسات الجدالية . فكيف يمكن التقليل من الاضطراب في هذه الانحاء ؟ بأن نبقي امناء مهملين كالثمن لشعارنا الاسمي : « إن الامر هكذا » . وهذا يعني : رفض « الاختزالية » أولاً ؛ و« التطورية » بعد ذلك .

(١) لا وجود هنا لـ « محكمة العقل » ، ولا لـ « محكمة العدل » . ولا وجود لمنصة ، ولا لمنبر ، ولا لحكم . فلن نحكم على فظاعات باسم معيار من المعايير ، ولا على الجنائيات باسم قانون من القوانين . فماذا يكون تصديق الاعتقاد ، والاستماع الى سرده ، وترك الشيطان المجادل يحدث عن نفسه ، وتقبل العقوبة السحرية بثقة ، إن لم يكن التفكير من الداخل في السيادة الايديولوجية ، في مستوى كثافتها ، على انها كمال وإيجابية (لا بوصفها راسباً او بديلاً) ؟ وان لم يكن احترام استقلالية الانتاج الايديولوجي ، على طريقة مؤرخ العلوم الذي يبدأ أولاً باحترام استقلالية عمل العلماء ؛ وإن لم يكن معاودة التأكيد بأن النهار ليس حقيقة الليل ، ولا العكس ؟ ولا يمكن ان تُفكك الوقائع التي تدونها فكرة الايديولوجية ، ولا ان تُذوّب ، ولا ان تُحوّل الى عناصر تكوينية قد تكون هي حقيقتها . فالنجماء مثلاً ليست علم فلك رخيصاً أو بديلاً . انها شيء آخر . وليس من منافسة بينها ، فلأولى هدف ، وللثاني موضوع . وهما لا يشغلان المضمار نفسه لانها لا يستجيبان للمسألة نفسها . فهذه النجماء ، المحترمة تماماً ، هو تهديئة قلق الناس ناجية « كل منهم » على السؤال : « ماذا سيحدث لي غداً ؟ » بشكل لا يتوصل معه اي اكتشاف فلكي ، ولن يتوصل ، الى اعتبار مناهج التأويل النجمي باباً ناجزاً ، لأن هذه الأخيرة لا تملك في برنامجها دستور معرفة وضعية في الأجرام السماوية ، بل تلطيف الجزع (من الأصول ومن الايام المقبلة) . والفيزياء الفلكية ليست بكل بساطة معنية بفداضة الأقدار الفردية : وليس لديها ما تقوله عنها (لا مع ولا ضد : بعيداً عنها) .

ويستتبع رفض المرء القاء خطاب معياري (صحيح / غير صحيح ، جيد / غير

(جيد) حول الخطاب المعيارية حرمان نفسه من الملذات النرجسية الخاصة بالتصحيح ، والتوجيه ، والتقويم . ولن نسمى هنا لتقويم شيء ولا لكشف النقاب عنه . فالايديولوجيون ليسوا بحاجة الى أوصياء يقفون الى جانبهم لتلقيهم الدرس : فهم في معظمهم بعيدون عن ان تكون لهم علاقة متخيلة بممارستهم ويعرفون اكثر مما نعرف عن معنى ما يفعلون . وكما ان النظرية السياسية ينبغي ان تدخل مدرسة الحس السياسي الذي يديه الممارسون ، كذلك ينبغي ان تتعلم نظرية عن الايديولوجية من الايديولوجيين ، بغض النظر عن المحتوى السياسي لممارساتهم (كما ان « نقداً للعقل » بغض النظر عن محتوى المعارف التجريبي) . وعلى سبيل المثال فان « نقداً للعقل » السياسي يصنع عمله من « كفاحي » ومن « دفاتر السجن » على السواء . ولن يذكر من ملاحظة ان « غرامشي » وهتلر قد عثرا كلامهما ، وفي وقت واحد ، بالصندوق السوداء (الأول بوصفه منظرًا ، بصيغة تجريدية ومن الدرجة الثانية ، والثاني بوصفه ممارساً وبالصيغة التي تكتب بها السيرة) . وفيما يتعلق بالزعيم النازي فقد حذرنا « تريفلور - روبر » من خطر استنتاج « حساسة احد الافراد الخلقية من انخفاض ذكائه ^(١) » . وهناك فصلان من « كفاحي » (المجلد الأول : ١٩٢٥ ، والمجلد الثاني ١٩٢٧) يحملان العنوانين « الايديولوجية والحزب » و « الايديولوجية والتنظيم » ، واجتماع « المبرمج » (الذي يحدد الأهداف) و « السياسي » (الذي يحققها) في شخص واحد يكمل في هتلر صورة ايديولوجي بين الايديولوجيين ، تماماً بسبب السؤال العام الذي يطرح على كل ايديولوجي منطقي : « ما شروط القوة التي ينبغي ان تكتمل لفكرة من الأفكار كي تصبح هي نفسها قوة ؟ » (التوسير) . ومن المعلوم ان مؤلف « كفاحي » كان مقتنعاً بأن « مشكلة مستقبل الأمة الالمانية هي مشكلة إفناء الماركسية » . ويضيف قائلاً : « ولم ار في سياسة التحالفات الالمانية المشؤومة سوى النتائج التي احدثها العمل التفكيكي لهذه العقيدة ^(٢) » . وكانت هذه اطروحة ؛ احدى اطروحات الايديولوجية النازية (وهي ليست خاصة بها) . ولكن الايديولوجية ليست في الحق عملية وصل أطروحات بعضها إلى بعض ، ولا يكون وقف عقيدة بعقيدة أخرى . ومن المؤكد ان الايديولوجية النازية ما كانت لتنجح قط ، في المانيا ، في تفكيك أوصال العمل التفكيكي للماركسية

(١) اطرو « هتلر ايديولوجياً » لـ « ايرهارد حاكيل » (كليمان - ليفي ، ١٩٧٣) .

(٢) كفاحي ، ص ١٧١ ، (الطبعة الالمانية ، ميونخ ، ١٩٤٢)

الالمانية ، لو أنها بقيت في حالة البرمجة ، ومن غير ان تصبح قوة منظمة ، اي من غير ان تحقق برنامج ايدولوجيتها . يقول هتلر المبرمج : « ان كل ايدولوجية ، حتى وإن كانت الف مرة صحيحة وذات ارفع نفع للبشرية ، سوف تبقى بلا معنى عملي لتشكيل حياة شعب ما دامت مبائنها لم تغد راية لحركة كفاح [. . .] » « تبديل » تصوّر مثالي عام ، بالغ الحقيقة ، مطابق لايدولوجية من الايدولوجيات ، في جماعة سياسية ذات ايمان وكفاح محدد تحديداً واضحاً ، تتمتع بوحدة في الايمان وإرادة منظمة بشكل متين ، ذلكم هو أهم ما ينبغي تحقيقه ، إذ على حلّه السعيد وحده يتوقف امكان انتصار الفكرة^(١) . وإحترام عمل الايدولوجيين الذين نادراً ما يقومون ، بخلاف العلماء ، بعمل جميل ، ذلكم هو القاعدة العلمية التي تصلح عربون استكاف (نظري) . وان نفدأ داخلأ لـ « الاصلالة » السياسية ليصبّ حممه وراء « الخير » و « الشر » ، ويجانب ما هو خسيس وما هو شريف . ولن يكون متعالياً ولا أسفأ . بل ، ببساطة ، جافاً ومستسلماً للأسوأ .

٢) ويستتبع رفض الاحتزالية رفض التطورية . وسيان عدم المحاسبة على الأخطاء باسم « الحقيقة » ورفض الماضي باسم الحاضر . ولأننا لسنا بالضبط في سياق الحقيقي ، فاننا لسنا كذلك في التاريخ ، إذ الحقيقة وحدها لها تاريخ . لنشرح .

ان قواعد بناء ايضاح حقيقي ، اي مبني بطريقة سوية ، عرضة لتحولات ثابتة ، سواء اتخذت هذه الأخيرة شكل تطوّر (كلود برنار) أو ثورات متتابعة (توما كوهن) . وليس للايضاح العلمي من معنى إلا داخل مضمار تحديده التاريخي - وبواسطة هذا المضمار - من غير ان يكون المراد هنا ان يؤخذ في الحسبان طبيعة هذا المضمار الذي قد يكون اللعبة الحاسمة الضمنية التي تضمّ تحت « علمية » واحدة مجموع القواعد الخاصة بتكوين عصر من عصور الحقيقة (فوكو) ، أو قد يكون تأطيراً عملياً - ثقافياً تحدّده حالة الأجهزة المتوفرة (كانغويلهم) . وهذا المضمار أكثر بكثير من سياق شاءته الصدفة ، انه شرط منطقي ولازم . ولا وجود للحقيقي الا حيث يمكن حدوث تطوّر . وانه لعلمي كل ما لا يستطيع إلا ان يرتقي ويتقدم « (رينيه توم) . ولهذا فان العلم يعرف « انقطاعات » علمية تمثل نقاط لا رجوع اذا تجاوزت لم يعد يعبر كما كان يعبر قبلاً . ولا تسمح هذه

(١) نفسه ، ص ١٨ وما بعدها

الانقطاعات ولا ريب بقسمة بسيطة بين الايديولوجية والعلم ، ويعود الى تاريخ العلوم ان يصوب تعقيدات تشابكها العملي ، من خلال مختلف « الايديولوجيات العلمية » مثلاً^(١) .

ويحتفظ مفهوم الايديولوجية بكامل مشروعيتها في حقل المعرفة ، لكن الايديولوجيات العملية - الاجتماعية التي على « العقل » السياسي معرفتها تتميز جذرياً من « الايديولوجيات العلمية » ، كالنزوية ، أو التحولية ، أو الحيوية ، بأنها تتخذ مكانتها في تاريخ متراجع يشغل فيه الأصل بشكل مباشر كل لحظة من لحظاته . وتعرض الايديولوجيات العلمية نفسها لحكم الحقيقة . وانها لخطب قابلة للرفض ومرفوضة تلك التي يلبسها التاريخ والتي تختفي مع التقدم العلمي . والمرحلة السابقة على تاريخ علم من العلوم لا تعيش بعده ، ولكن الوهم الجماعي ليس له قبل ولا بعد ؛ ولا وجهة نظر منتظرة في المستقبل يمكنه ان ينطلق منها ليرجع عن رأيه في نفسه . لقد كانت دراسة الجماجم لتحديد وظائف الدماغ التي قام بها « غال »^(٢) مثلاً علماً ، ولم تعد سوى فضول : وهذا التذني في القيمة نهائي لا عودة عنه . وعلى العكس من ذلك فانه اذا كان من الممكن ان تعرف العقائد الدينية ، تحت وطأة المافسة التاريخية ، عمليات كسوف ، أو إنحطاط ، أو عودة الى الازدهار ، فانها لا ترى قيمتها الجوهرية تبطل بمجيء حقيقة تالية لها . فتعاليم المسيح التي لم تنسخ تعاليم بوذا السابقة عليها ، لم تقلل منها تعاليم محمد اللاحقة لها . وانطلاقة العلوم في القرون الخمسة عشر الأخيرة لا تمنع البشرية ان تعتنق اليوم كما بالامس هذه العقائد الثلاث وغيرها . وتستغني الايديولوجية العلمية عن « أزل وهمك فتتواءم الجحجمة لا تعني شيئاً ، واليك السبب » . والايديولوجية المسماة عملية - اجتماعية (بما في ذلك حين يكون عنوانها « علمية ») ذات طبيعة متمردة على التصحيحات التي من نزع : « أزل وهمك فالنبي كان مختلاً ، والله لم يقل له شيئاً قط ، واليك براهيني » . وقد لا تكون هذه الوقاحة ملائمة نظرياً هنا . فدراسة الجماجم

(١) جورج كانويلهم ، « الايديولوجية والعقلانية في تاريخ علوم الحياة » (باريس ، قرا ، ١٩٧٧)

اظهر القسم الأول « الايديولوجيات العلمية والطبية في القرن التاسع عشر » ، (ص ٣٣ - ٨١)

(٢) طبيب الماني (١٧٥٨ - ١٨٢٨ م) ، كان استاذاً في فيسا ثم في باريس ، وهو مؤسس دراسة وظائف الدماغ ومجدها مناطقها فيه من طريق دراسة الشكل الخارجي للمجمجمة . (المترجم)

تنتمي كالقرآن الى منطقة اللاعلم . لكن الأولى واقع خطابي والثاني واقع مجتمعي .
الأولى ناجمة عن نظام التفكير المنطقي - الذي قد يقع فيه خطأ والآخر عن نظام السلوك
العملي - الذي ليس فيه سوى حالات ضلال . والخطأ فردي ، والضلالات (لا
نستعمل الا بصيغة الجمع) جماعية . والضلالات لا تدحض ، لا عن طريق التجربة
ولا عن طريق التفكير . ولـ « تقويمها » ينبغي « محاربتها » .

لقد عُرف تاريخ العلوم بأنه « متحف » أخطاء الفكر البشري . وقد يكون من
الممكن ، بطريقة ليست أقل خيباً ، تعريف تاريخ المعتقدات بأنه « متحف » فظاعات
التاريخ البشري ؛ ولكن ينبغي التدقيق على الفور : فلن يتمشى في « متحف » الأخطاء
سوى المؤرخين ، اي فئة خاصة جداً من المهووسين ؛ بينما « متحف » الفظاعات مفتوح
للجمهور باستمرار . وهنا يكون في مكنة اول قادم ان يشعر أنه في عقر داره . وحين
يخرج المرء من الخطأ النظري فانه لا يعود اليه قط . واما المعتقد الجماعي فانه يعود دائماً
اليه لانه لا يخرج منه . ومن هنا النظام المختلف تماماً لعمليات استعادة الماضي . وتاريخ
العلوم من صميم العلم بوصفه رقيقاً ، ولكنه خارج على البحث العلمي . وتاريخ
الايدولوجيات خارج على « الايدولوجية » بوصفها تكراراً ، ولكنه من صميم البحث
السياسي . فالمعرفة تتمثل في إحدى الحالتين بان ننسى ؛ وفي الأخرى بأن نتذكر . وتاريخ
المعتقدات المتزامن هو في الوقت نفسه تذكر لحاضر الاعتقاد ومختبر لفيزياء للاعتقاد . ولا
يقتصر الأمر على بقائنا معاصرين لـ « الخرافات البالية » التي كان يستقريء منها
« فونتنيل » التاريخ المخجل لأخطاء الفكر (انظر اذا كان هناك ما ينجل في المساجد يوم
الجمعة ، وفي الكُنس يوم السبت ، وفي الكنائس يوم الأحد ، وفي صحفنا طوال
الاسبوع) ، بل يتعداه الى أن علينا البحث في هذا الماضي عن مفاتيح معقولة حاضرننا .
التي بها تنج التواريخ المتعاقبة في اتجاهين متعاكسين . ففي الفكر النظري يستنير ما قبل
بما بعد . وفي العقل السياسي يتم الأمر على العكس من ذلك . وفي الوقت الذي يبحث
فيه تاريخ العلوم عن حقيقته في علم اللاهوت ، يجد تاريخ المعتقدات حقيقته في علم
الأنساب .

وعليه لم تكن التطورية بالأمر المندور للرفض بل للقلب (من غير أن ينهض المرء
باعباء افتراضه المثالي ، افتراض زمن متساوق يتبع خطأ مستقيماً ، افتراض قد يكون

المستجيب بعض الشيء في تاريخ المجتمعات لهذا المبنى الفكري الذي تنتشر فيه عبر تاريخ الأفكار ارتقاءات عقل له مركز السيادة . وقد كان « كلود برنار » يقول : « الاسقية في التسلسل الزمني دونية منطقية » . ولولم يكن من وجود للنوافذ المزيفة لأمكن ان يوضع نصب الأعين : « الاسقية الايديولوجية سمو مطلقى » . ولأن تكون الجماعات البشرية نظمت نفسها اول ما نظمت (في الحياة والموت) باسم مفاهيم العالم الدينية وبمعونتها (بوجود رب شخصي او من دونه) قبل ان تنتظم (العيش والموت والقتل) باسم مفاهيم العالم العلمية وبمعونتها (سواء كانت ذات صلاحية موضوعية أولم تكن) ، فذلك واقع لا سبيل الى دحضه . ولقد سبقت سلطة الدين في تسلسل الأزمنة سلطة الفكر ، وفي النظام الكلامي ، سبق القاموس الديني قاموس « الايديولوجيات » . فالبيدائي ليس والحالة هذه أولياً . فأعقد صيغ « حياة الفكر » تحبس مبدأ فهم اكثر الصيغ بدائية ، لكن نظام التعاقب لا يصلح هنا معبراً من الأولى الى المعدّ المشغول . ولا تعدو فرضية « هيغل » بأن « اقدم الفلسفات هي اكثرها تجريداً ، واقلها توميساً وغنى وعمقاً » ان تكون حقيقة خالصة في مضمار الصياغات الرمزية . بل قد يظهر ان الصيغة الأولية هي التي تحفظ وتتضمن الصيغ المتأخرة عنها ، وان البداية تجمع في ذاتها كل ما يلحق بها . وتشريح الدين مفتاح تشريح « الايديولوجية » ، ومعلوم ان ليس الدين هو الذي يحاكي « الايديولوجية » ، بل العكس الصحيح . وقد استطعنا ان نرى الى اي تدهورات وتقهقرات سحرية خضعت الآلية الإدراكية الخاصة باللاهوت المسيحي في فكرنا السياسي « الحديث » الأكثر رواجاً .

الفصل الثاني

ماضي وَهُمِ

١ - اصل الكلمة

٢ - إنجاز ماركس

١ - اصل الكلمة

بدأ تكوين المدرك بتحويلة كلمة . وليس في الأمر هنا إلا ما هو مبتذل . وفي تاريخ العلوم تكاد تكون الاستعاضة هي القاعدة . فقد نقل «لامارك»^(١) مفهوم «الوسط» الخاص بميكانيكا نيوتن ، الى البيولوجيا ؛ واستعار «داروين» فكرة «الانتخاب الطبيعي» من «مالتوس»^(٢) الذي استعاره هو نفسه من مربى المواشي والبسائيين ؛ واستعار «دركهايم»^(٣) فكرة «قسمة العمل» من علم وظائف الجسم الذي كان هو نفسه قد استعارها من «آدم سميث»^(٤) . وأخذ ماركس خيره ، وربما من دون أن يدري ، من «ديستوت دو تراسي»^(٥) (١٧٥٤ - ١٨٣٦ م) . وان قلب المعنى ليلفت

(١) عالم طبيعيات فرنسي (١٧٤٤ - ١٨٢٩ م) ، اهتم اول ما اهتم بعلم البيت ، ثم عين استادا للحيوانات غير المقاربية (١٧٩٣ م) . قال عدة مؤلفات فيها . وهو اول من أعد النظرية الوضعية لتطور الكائنات الحية (المترجم)

(٢) اقتصادي انكليزي (١٧٦٦ - ١٨٣٤ م) كان اول مره كاهنا انجليكانيا . وتوسد نظريته في الاقتصاد الى ان السكان يتزايدون (حسب متواليه هندسية) بأسرع مما تنمو المواد الغذائية (حسب متواليه حسابية) مما يحدث حلافا يقود البشرية الى المحاجة (المترجم)

(٣) عالم اجتماع فرنسي (١٨٥٨ - ١٩١٧ م) نشد من وراء دراسة المجتمعات والقوانين التي تحكمها القاعدة المثبة لانشاء علم في الممارسات الاخلاقية والتقاليد . وقد اكد حصر صيغ الاحداث الاجتماعية بالنسبة الى الظواهر العضوية او النسبانية (الفردية) وعرفها بأنها طرق تصريف وتفكير وشعور ، خارجة عن نطاق العمد ، تتمتع سلطة قسرية بها تعرض نفسها عليه . (المترجم)

(٤) فيلسوف واقتصادي اسكتلندي (١٧٢٣ - ١٧٩٠ م) اقام رما في فرنسا واتصل باقتصاديين ثم نشر كتابه «احاث في طبيعة ثروة الاسم واسبابها» (١٧٧٦ م) ، وهو اول بحث كبير في الرأسمالية الليبرالية . ولذا كان يرى ان العمل مصدر كل ثروة والمقياس الحقيقي للقيمة التبادلية للأشياء ، فقد اكد ان قسمته وتطوير الصناعة يشجعان على تنامي الانتاج . والتبادل الحر والمنافسة هما في رأيه المدان الاساسيان للسياسة الاقتصادية (المترجم)

(٥) فيلسوف فرنسي (١٧٥٤ - ١٨٣٦ م) ، زعيم الابدولوجيين وعصو في لجنة التعليم العام زمن حكومة المديريين . وهو

النظر اكثر مما يلفته تحويره، لأن الكلمة لا نجد نقطة تطابقها وقد زحلت من « طريقة » للدراسة الى « موضوع » للدراسة وحسب ، بل نجد محتواها وقد انعكس . فـ « علم الافكار » - وهو مقولة نقدية تقرظية - يقلب الى شعار « للأفكار المصادة للعلم » - وهو مقولة جدالية تجريحية . ومن المسلّم به ان أجود المدركات تستمد من الاستخدام العلمي لمفاهيم كانت في البدء « ايدولوجية » . وسوف يلحظ هنا تدرج شكلي معاكس . فالمدركات ، مثل الاولاد ، تنتمي الى الذين يجعلونها أجود . والاحتياز الماركسي لهذا المدرك أمر مكتسب لا نزاع فيه ، واما تحسينه فأقل تأكيداً . وسوف ننسلي ، في اثناء ذلك ، بهذه الدعاية النابعة من قاموس المقدرات : انه بقلب المعنى التاريخي الحقيقي لكلمة من الكلمات يتأتى لهذه الكلمة ان تفيد ، في النظرية - الأم ، انعكاس الواقع التاريخي على شاشة الضمائر . ومن الممكن ايضاً أن ترى في هذا اللبس الضئيل الصورة المسبقة لسوء تفاهم ضخم .

« ايدولوجية » : لقد عُمِدَت اللفظة الجديدة في آب (اغسطس) من عام ١٧٩٨ م ، في مسابك « المعهد الوطني » ، في المذكرة الثالثة من « مذكرات عن ملكة التفكير » نشرت بعد قراءة علنية في الثاني من شهر فلورéal من العام الرابع^(١) . وسوف يعاودها « ديستوت » ، بوصفه استاذاً في « المعهد » ، في السابع والعشرين من ايار (مايو) ١٧٩٩ م في بحثه « مقال في بعض مسائل « الايدولوجية » المتضمن برهاناً جديداً على اننا مدنيون بمعرفة الجسد إلى الاحساس بالمقاومة ، وعلى ان من غير الممكن ان يكون لحكمنا من فعل قبل هذه المعرفة ، نظراً لانعدام قدرتنا على تمييز مدركاتنا الحسية المتوالية بعضها من بعض . وسوف يظهر بعد ذلك عمل « كورسييه » الرئيسي ، عام ١٨٠١ م ، حاملاً عنوان « عناصر الايدولوجية » (كذا) ، وموزعاً زمنياً ، في خمسة اقسام ، حتى عام ١٨١٥ م . القسم الأول : « الايدولوجية بحذافيرها » . ويتبعه ، « لأن علم الافكار يتضمن علم التعبير عنها واستنباطها » (المقدمة ، ص ٥) ، « نحو عام ،

يرى ان حساسية (وغاذجها الجوهرية هي : الشعور والتذكر واطلاق الاحكام والارادة) تعلمنا بوجودنا الخاص ، كما تعلمنا بوجود العالم الخارجي عن طريق الاحساس بالجهود اللازمة لفهم المقاومات المادية ؛ ويرى كذلك ان هذه الحساسية هي مصدر افكارنا العامة واحكامنا . (المترجم) .

(١) انظر مقدمة « هري غوييه » التاريخية للطبعة الثانية (قران ، ١٩٧٠) من كتاب « المعاصر »

(١٨٠٣ م) و « منطق » (١٨٠٥ م) . وأخيراً « مقالة في الإرادة ونتائجها » (١٨١٥) .

ولن نرسم هنا ، لذاته ، تاريخ « الايديولوجيين » الذي يوزعه « بيكافيه »^(١) على ثلاثة اجيال ، وان كان الثاني منها (« كابانيس »^(٢) و « دونو »^(٣) و « ديستوت ») يبدو وحده المضطلع تماماً بهذه التسمية (مع ان « ديستوت » كان يفضل ان يسمى « ايديولوجياً ») . ونشر أولاً الى أن كثيرين كانوا اطباء ومستشرقين وفيزيائيين وكيميائيين وعلماء طبيعيات ، وباختصار علماء ممارسين « قولني »^(٤) و « كابانيس » و « نيل »^(٥) وأن مشروعاتهم كان يتمثل بالتحديد في رفع « العلوم الاخلاقية والسياسية الى مرتبة العلوم الفيزيائية والطبيعية »^(٦) . ولكن حالهم سوء الطالع ، أي الشجاعة ، في ان يشاركوا بنصيب فعال ، بوصفهم منظمين ومشرعين ومربين ، في الحياة السياسية ذلك الزمان . الأمر الذي أكسبنا نحن قواعد تعليمنا العلمي الحديث (كان هناك ، علاوة على « المعهد » الذي ابتدعوا شعبته الثانية ، أو « أكاديمية » العلوم الاخلاقية والسياسية ، « المدارس » المركزية ، ودور المعلمين ، والبوليتكنيك) ؛ وأكسبهم هم أسوأ المصائر بعد موتهم . لا لأنه ليس في الإمكان الاعتراف لهم ببعض الخلف والمدافعين ، ومنهم « سان سيمون » و « كونت » و « تين » ، ناهيك عن « شوبنهاور » . لكن نابوليون

(١) بعثته وفيلسوف فرنسي (١٨٥١ - ١٩٢٦ م) اشتهر بأعماله في التاريخ وعلوه الشك ، وبكتابه « الايديولوجيون العرسيون » (١٨٩٠ م) و « التاريخ العام والمقارن لفلسفات القرون الوسطى » (١٩٠٥ م) . (المترجم) .

(٢) طبيب وفيلسوف فرنسي (١٧٥٧ - ١٨٠٨ م) اشترك بشكل شط في الحياة السياسية ، وساعد بوابرت في الوصول الى السلطة ، لكنه تجرأ بعد ذلك على التكرار . يؤكد في كتابه « العلاقات بين البدن والخالقي » ضرورة الخلق دراسة الوقائع انفسانية بعلم وظائف الاعضاء ، واجدأ في الغريزة راسطاً بين العالم العضوي ، والعالم المعنوي . (المترجم)

(٣) سياسي ومؤرخ فرنسي (١٧٦١ - ١٨٤٠ م) ، عين حافظاً لأرشيف فرنسا من ١٨٠٧ الى ١٨١٥ م ، ثم استأداً للتاريخ في الكوليج دو فرانس عام ١٨١٩ م ، وله من الكتب « يوميات العلماء » ، و « مؤرخو فرنسا » ، و « تاريخ فرنسا الادبي » . (المترجم) .

(٤) فيلسوف وكاتب فرنسي (١٧٥٧ - ١٨٢٠ م) ذهب بعد دراسات في الحقوق والطب الى الشرق الأدنى ، وعرف لدى عودته بكتابه « رحله الى مصر وسوريا » (١٨٧٨ م) . ويمكن اعتباره ، بفصل أعماله الأخرى ، العالم الاخلاقي والاجتماعي لرمزة الايديولوجيين (المترجم)

(٥) حبيب فرنسي (١٧٤٥ - ١٨٢٦ م) اهتم بصورة خاصة بدراسة الامراض العقلية ، وكان له الفضل في ابطال الطرق العلاجية القاسية التي كان يخضع لها المجانين . والعالم مدبر له على الأخص مكتب « مقالة طية - فلسفة عن المحن العقلية أو الهوس » (١٨٠١ م) (المترجم)

(٦) تراجع هنا هي ، بالفرنسية ، أطروحة بيكافيه (ألكان ، ١٨٩١) ، وبالإيطالية ، كتاب سيرجيو مورافيا « ايل ترامونتو دليأيميسمو » (لاري ، لاترزا ، ١٩٦٨ م) ولم نستطع التقييد عما يفيد بحثنا إلا في الكتاب الأول

انتصراً بالإحمال . فقد اتبع الخلف الحامي بشكل صحيح تعاليم الامبراطور المهموسة الى المعلم الأكبر «فونتان» : «ليكن حاضراً ما هو وضعي . . . ملوكي . . . ، ولتغلب الترهات الماورائية . . . ، الايديولوجية» .

وإذ كان الايديولوجيون الابناء الروحانيين للموسوعيين ، وتلامذة لـ «كوندياك» ، وماديين مختارين ، ومفكرين احراراً ، ووضعيين طليعيين ، وذوي تفكير عملي يدفع (الى الاختبار و« التطبيق » ، فانهم لم يكونوا يفكرون عن التهكم على الترهات الماورائية ، أو « الايديولوجية » ، كما قد يقال اليوم تنوياً بالتضليل الامبراطوري . فلقد كانوا يعملون جميعاً في الاتجاه الوضعي ، وكان «ديستوت» يصح قراءه قائلاً : «اصدقائي الشباب ، أحمذوا من الشعراء ومن الفلاسفة الذين يفكرون مثلهم بوحى من خيالهم لا بوحى من الوقائع » . وهو يشير بتواضع الى ان اللفظ الجديد الذي استخدمه «يفيد العمل الذي يجب القيام به ، لا العلم الذي ينبغي ان ينتج عن هذا العمل » ؛ وانه « لا يفترض شيئاً مما هو مريب ومجهول ولا يثير في الخاطرة فكرة سلبية » ، على النقيض من « الميتافيزيقا » التي تبحث في طبيعة الكائنات ، و« البسيكولوجيا » - وهي « كلمة تعني علم النفس » و« تفترض في الظاهر معرفة بهذا الكائن لا تدعون بالطبع أنكم تملكونها »^(١) . وستكون النتيجة تفضيل « ايديولوجية » - وهي لفظة شاملة غير مخصصة - عليهما « للدلالة على هذا العلم الخاص بتوليد الانكار » الذي لن يتوسل في الدرجة الأولى غير تحليل الاحاسيس . ولسوف يكون من شأن هذه الوضعية التي تتحلل بها الايديولوجية ان تحلها في المرتبة الأولى للعلوم الطبيعية ، بصف علم في وظائف الاعضاء وعلى نقيض كل علم يبحث في الدين .

وعلى الرغم من ان «ديستوت» كان احد السادة الليبراليين ، ومندوباً في « الهيئة العامة » ، وعقيداً في سلاح المشاة ، واحد الناحين من الموت تحت عجالات آخر الطنابر ، وترميدياً فاعلاً في عهد حكومية المديرين وحكومة القناصل ، فانه ظل ، كما

(١) « مذكرة عن ملكة التفكير » من مجموعة « مذكرات المعهد لوطني للعلوم والعلوم العام الرابع من قيام الجمهورية (ا ب) » أغسطس ١٧٩٨ م ، ص ٣٢٢ - ٣٢٤

ظل اصداقاً ، جمهورياً في عهد الامبراطورية . وقد رأى نابليون في هؤلاء المفكرين الأقوياء ، على الرغم من اعتدالهم ووقوفهم ضد العاقبة ، جرثومة معارضة خطيرة . فما كفاهم طردهم من الهيئة المكلفة مناقشة مشاريع القوانين ، ثم إلغاء «درس» العلوم الاخلاقية والسياسية ، ومنع صحيفتهم ، «العشرية الفلسفية» ، من الصدور في آخر المطاف (١٨٠٧م) . ولقد سارع مبتدع الحكم بالرأي الى جعل الناس يرون فيهم مجرد حمقى ، وهكذا بدأت ملاشاة الايديولوجيين الايديولوجية . واذ كان «شاتروبريان» متملقاً فعلاً فقد ضبط في كتابه «عبقريه المسيحية» نغمة الازدراء الرسمي التي ما لبثت ان أدنها جوقه الرجعية الكاثوليكية والملكية . وغيّبت روحانية الدولة ، بساعدها «رواييه - كولار»^(١) و«فيكتور كوزان»^(٢) ، مع «سانت بوف» في وضعية حارس الجناح ، لمدة قرن تقريباً في زوايا النسيان ورثة أجود أنواع المادّة الفرنسية ، وعلى ظهورهم الدمغة التي لفقها لم آلد أعدائهم ، نابليون : صاحب أوهام ، ما وراثي ، متفهم . واحتفظت «الايديولوجية» بحق المواطنة بوصفها «تجربداً لا يرتكز على شيء حقيقي ولا يفضي الى شيء عملي» . ولسوف لا يحدد «ليثريه» نفسه ، على الرغم من صلات النسب الفلسفية التي تجمعها بالمنبوتين ، معنى الايديولوجية والالفاظ التابعة لها إلا من خلال خصومها ، ناسياً الاشارة الى مبتدع الكلمة .

وفي هذا المد والجزر من الجحود هناك صخرة : «ستاندال» . العينة الوحيدة للايديولوجي التي حفظها الخلف حقاً ، ولكن مع اغفال شميلته التي طالما أعلنتها طوال حياته ، بخلاف ما عليه الرأي . فما ان حصل «بايل»^(٣) على الجائزة الأولى في الرياضيات في مدرسة «غرونوبل» المركزية ، وأبعد من الجيش ، وصبا لأن يكون فيلسوفاً ، حتى «انعتق من ربة روسو» بممارسة مستمرة لمؤسس المدارس المركزية ، الى حد انه اعتبر نفسه هو بالذات نوعاً من هاوٍ من هواة الايديولوجية ، وتلميذاً لا يتمتع

(١) مياي وفيلسوف مرسي (١٧٦٣ - ١٨٤٥ م) شارك بين ١٧٩٧ و ١٨٠٣ م في المجلس السري الملكي الذي كان ينصر مد ذلك الحق فيام ملكية دستورية . وقد سطر ، موصمه صلباً للايديولوجيين ، فلسفة روحانية كان ها تأثير كبير في فيكتور كوزان (المترجم)

(٢) فيلسوف مرسي (١٧٩٢ - ١٨٦٧ م) كاد ورياً لتعليم في حكومة «تير» عام ١٨٤٠ م . ويمكن اعتباره مؤسس الاعتقالية الروحانية وتاريخ الفلسفة . (المترجم) .

(٣) الاسم الاصلي لـ «ستاندال» (المترجم)

بكثير من الاهلية . فكتابه « في الحب » (١٨٨٢ م) اشتهر بأنه « بحث في الايديولوجية » - ومن هنا كان انحيازه الى البرودة في الوصف والتحليل . ومن هنا كان كذلك الفشل التام (خمسة عشر قارئاً في عشر سنوات) لكتابه « فيسيولوجية الحب » . ويسب « ستاندال » باستمرار الى « ديستوت » شغفه بما هو « طبيعي » ، وتقززه بما هو مصطنع وزائف ، أو من الهذر ، أو من الخطابة المجردة (كل ما يدعى في عام ١٩٨٠ : ايديولوجية) ، وخشونته الصاخلة ، وشيئاً لا يذكر من الوقاحة^(١) . وها هو يسجل مثلاً عام ١٨٠٦ : « لقد كان لهذا الرجل أعظم التأثير في نفسي وانحعه شفاء لها منذ سنة »^(٢) . وفي « ذكريات التبحر » : « في عام ١٨١٧ جاء الرجل الذي اعجبت به اكثر من كل الناس بسبب كتاباته ، الوحيد الذي احدث ثورة لدي ، السيد الكونت دوتراسي ، يزورني في « فندق ايطاليا » بساحة « فافار » . فما دهشت قط من قبل كما دهشت . ولقد كنت اتعشق منذ اثنتي عشرة سنة « ايديولوجية » هذا الرجل الذي سيفقدو شهيراً ذات يوم ... »^(٣) .

انه تكهن خاطيء ويا للأسف : لقد حجبت شهرة الاختراع المخترع . وإذ كان مشروع « الايديولوجية » حليف الثورة الفرنسية فقد ولد وترعرع معها ، ولكن منفذي وصيته تركوا جثته في ايدي خصومه ، الرومنطيقين والصوفيين . ووقع ماركس الشاب على موته الثاني وهو ينش قبره ، ولكن بالمقلوب ، بوصفه شعراً فلسفياً . وعلى هذا النحو اضافت « الدعاوة الرجعية » لذلك العهد مغفلاً آخر الى المعسكر الثوري . « افترروا ، افترروا ، فلسوف يبقى مع ذلك شيء ما » . ولا يعني هذا ان ماركس لم يستشهد بـ « ديستوت » او يناقشه احياناً ، وان تسامح متعجرف ، فاسمه يظهر في دفاتره الباريسية ، وفي « غرنديس » ، وفي امكنة من « رأس المال » ؛ لكن من المسلّم به انه لم يتفحص « الايديولوجية بمعناها الصحيح » ، لأنه لا يشير قط الا إلى « بحث في الارادة ونتائجها » الصادر عام ١٨٢٦ م (القسمان الرابع والخامس من « العناصر ») ،

(١) « تاريخ التصريح في ايطاليا » ، الكتاب الثالث ، ص ٦٩ . ان بحثاً في الايديولوجية هو وقاحة . انعتقدون انني لا اكرر جيداً ؟

(٢) مذكرات عام ١٨٠٦ ، (بلياد) ، « الأعمال الحميمة » ، ص ٧٩٠ .

(٣) بلياد ، « الأعمال الحميمة » ، ص ١٤١٠ .

وعلى الأخص الى نتاجه الأخير ، « بحث في الاقتصاد السياسي » (١٨٢٣ م) .
والدليل هذا اللبس : لقد سمي صاحبنا الكونت وعضو الهيئة التشريعية العليا في فرنسا
بنبرة جمهورية وبسخاء في « الايديولوجية الألمانية » ، ولكن بوصفه محلاً للملكية ،
لوضعه في مقابل « شترنر »^(١) ، لا على انه اباو الايديولوجية^(٢) ، افتراض : لقد
كانت المجلدات الأولى التي اخرجها « ديستوت » قد نفذت او لم يكن ممكناً العثور عليها
في باريس حوالي ١٨٤٤ - ١٨٤٨ م ، حين أعد « الى الابد » مصطلح الايديولوجية
« العلمي » بقلم مهاجر الماني نكرة قاطن في شارع « قانو » ، ومنهمك جداً من جهة
أخرى في تصفح ادب شخص يدعى « هنري بايل » ، وهو ايديولوجي هاو ومحلل
سياسي عبقرى ، مات بسكتة دماغية عام ١٨٤٢ م .

٢ - إنجاز ماركس

ان معاناة طريق الرحلة التي اتبعتها الايولوجية (المحاور والمفترقات) في الأجهزة
الماركسية تضطر المرء الى نوع من تبسيط تخطيطي ، لا للتخفف من سؤال نظري
مضجر ، وانما لأن الرحلة نفسها ذات تبسيط تخطيطي مذهل . وتتجلى البساطة في
النصوص - التي تسير في خط مستقيم من ١٨٤٢ م حتى ١٨٩٣ م - المتعلقة بالرسائل
الأولى ، من ماركس الى « روج »^(٣) الى آخر رسائل انغلز الى « كونراد شميت » و« فرانز
مهرنغ »^(٤) ، المخصصة لـ « صحيح » ، أو لإدخال بعض التعقيد على التبسيطة
المرتبطة مسبقاً بالادراك المادي لـ « النجاعة التاريخية » للايديولوجيات . وينبغي فهم

(١) فيلسوف الماني (١٨٠٦ - ١٨٥٦ م) اهم مؤلفاته « الفد وملكته » وهو نقد للبرالية السياسية والاجتماعية واشترية .
(الترجم) .

(٢) انظر على الأخص الحاشية الطويلة لرأس المال ، الكتاب الثاني ، ٢ ، المقطع الثالث ، حيث ذكر « ديستوت » شكل
تهكمي بوصفه « مؤلفاً بارزاً » وعضواً في معهد فرنسا وجمعية فيلادلفيا العلمية ، ونوراً ، الى حد ما ، بين الاقتصاديين
العوام » ، (بليياد ٢ ، ص ٨٠٨ - ٨٠٩) .

(٣) سياسي ومفكر ألماني (١٨٠٢ - ١٨٨٠ م) ، مؤسس « حوليات هال » جريدة اليسار المييلي . وإد بلاً الى فرنسا فقد نشر
مع ماركس « الحوليات الفرنسية الألمانية » . وحين عي الى انكلترا بعد ان كان مائناً في برلك هرايمكورت ، عدا من
اهصار سياسة بيسمارك (الترجمة) .

(٤) سياسي ألماني (١٨٤٦ - ١٩١٩ م) اسخرط في الحرب الشيوعي الالماني بعد أن كان عضواً في الحليح اليساري من الحرب
الاشتراكي الديمقراطي من مؤلفاته « تاريخ الاشتراكية الديمقراطية الألمانية » (١٨٩٧ - ١٨٩٨ م) . (الترجم)

هذه البساطة دون خبث . كما افصححت وكررت واوضحت هي بنفسها ، دون إضافة اجنبية ولا قراءة تشخيصية . وليس ممنوعاً الافتراض بأن انغلز ، احد مؤلفي « الايديولوجية الالمانية » ، كان يفهم خيراً منا نيات القرار « لماركسي » ومرتباته . وقد رواها بالتفصيل من خلال هذا السرد المنطقي الرائع الذي ينتمي شطر منه الى فن السيرة والشطر الآخر الى الفن الملحمي ، والذي عنوانه « لودفيغ فيورباخ^(١) ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » (١٨٨٨ م) . ويبين فيه انغلز كيف ان مجرد كتابة « الايديولوجية الالمانية » - قبل ذلك باربعين عاماً - اتاحت لها بلوغ « هدفنا الرئيسي » ، بل رؤية ما في انفسنا بوضوح . وسوف تتيح خلاصته لنا نحن ان نبليغ هدفنا وهو ان نرى بجلاء تكوين وهم من الاوهام . فكل الأمر مستودع هنا : نسب وحمل وشهادة ميلاد . فالاعتراف بمقربة الخطيئة الاجمالية ، وتذوق الرهافة النفسانية والاجتماعية البالغة لتحليلات ماركس الشاب التي لم تتناول فقط نظريتي العصر بل تناولت كذلك الميكانيكية المجهولة العمر للمثالية النظرية ، وبالاختصار دعوة الكلاب الحية التي هي نحن الى حد ادنى من الحشمة في تشريح الأسود الميتة ، كل ذلك لن يمنع من الافضاء ، في نهاية النهايات ويكل اتران ، الى أسى من نوع : « لقد كان ذلك اذن اشد حماقة مما بدا » .

الاطار ، منذ البدء : ان مفهوم الايديولوجية الحديث ليطفو تحت افق تسوية حسابات قديمة العهد ، بنفقات غير متوقعة لعمل جذلي ، بوصفها رهناً على مبارزة في مضمار مقفل : مضمار ماركس وانغلز اللذين اخذا على عاتقهما في بروكسيل عام ١٨٤٥م « ان يعملوا معاً لاستخراج التناقض القائم بين طريقتنا في الرؤية والتصور الايديولوجي للفلسفة الالمانية » : في الواقع « تسوية حساباتنا مع وعينا الفلسفي السابق » - معرفة هيغل وحلفائه . ولم ينتج التصور لذاته ، بالاحالة على موضوع من المواضيع لم يزل مهماً ، في مسيرة عمل تصوري أو مستقل « غير نفعي » . لقد جاء

(١) فيلسوف ألماني (١٨٠٤ - ١٨٧٢ م) كان له اول امره تلميذاً هيغل ثم انفصل عنه منذ عام ١٨٣٠ م حين كتب « آراء في موت الخلود » الذي قاد بالتدريج الخلود الشخصي ، بانكاره له ، الى الاتحاد . وقد بدا منذ ذلك الوقت مفكراً ثورياً . وتحالف مع « الفيلسوف الشاب » ، ثم نشر مؤلفه الاساسي « جوهر المسيحية » (١٨٤١ م) الذي اكد فيه ان الله (وصمته . المعرفة والرحمة والمشيئة) ليس إلا جوهر الانسان (بوصفه كائناً نوعياً) المجسم ، معتبراً التنمية الدمية لحظة من تاريخ البشر ضرورية ولكنها يعني ان تتجاوز . واسانية فيروباخ الملحدة (والمادية) تفسر بصورة عامة في ضوء الاعمال النقدية التي اجراها عليها ماركس وانغلز (المترجم)

يملاً خاتمة من رقعة اللعبة التي لم يتدعها ماركس ، ولا أعاد تشكيلها ، وإنما تلقاها بالهيئة التي شاءها لها هيغل وهو بقصّها . ويقوم موضع الايديولوجية عنده مقام مدخل الى التعريف . وانعكاس الايمان بـ « الفكرة » المطلقة (انعكاساً حرفياً) يفرج عن منطق للفكرة بوصفها خداعاً مطلقاً . فما ان يتخذ موضوع جديد له مكاناً حتى يغير فاعل قديم مكانه ويرى السبب نفسه وقد اصبح نتيجة . فالطريقة الجدلية الهيغلية تنقلب رأساً على عقب ، وتتبع الايديولوجية حركتها ، ولا تعود سوى النتيجة المحققة لهذه الحركة . « والجدلية عند هيغل هي « الفكرة مطوّرة ذاتها »^(١) . وسوف تكون الجدلية عند ماركس هي الواقعي متطوراً الى فكرة ، وفكرة الواقعي مطوّرة . ولقد كان التاريخ الهيغلي محاكاة للحركة الذاتية لـ « الفكرة » ، وسوف تكون الفكرة الماركسية محاكاة للحركة الذاتية للتاريخ . فالارض قائمة في السماء ، والعكس بالعكس . الى آخر ما هناك . وسوف يكون تكرار التدرج ، المؤخّرة من فوق الرأس ، مصدر اهانة نظراً لسذاجته ، ولكن « المؤسسين » جعلوا منه شعارهم منذ البداية حتى النهاية . ماركس ، عام ١٨٤٥ : « يجعل الايديولوجيون (رجال الدين والقانونيون والسياسيون والاخلاقيون) كل رأسهم الى اسفل » - لنسقطهم من عاليهم فتصبح حقيقة كل شيء سهلة المنال . أو : « انها عنده [هيغل] تمشي على رأسها ؛ ويكفي ان يعاد وضعها على قدميها ليرى لها وجه معقول تماماً » . أهو مجاز ؟ لا : استدلال . ولن يعدل ماركس عنه « قط » ، بل سيعود الى اللازمة في خاتمته للطبعة الالمانية الثانية من « رأس المال » (١٨٧٣ م) : « لا يختلف نهجي الجدلي في الأساس فقط عن النهج الهيغلي ، وإنما هو نقيضه الحقيقي . فحركة التفكير عند هيغل ، وهو يجسدها باسم « الفكرة » ، هي خالق الواقع الذي ليس سوى انعكاس لحركة ما هو واقعي ، منقولاً ، ومغيّراً موضعه ، الى دماغ الانسان » . وانغلز في نهاية المطاف : « كان عكساً ايديولوجياً تنبغي ازالته . ولقد جدّدنا فهمنا لخواطر دماغنا من الوجهة المادية ، بوصفها انعكاسات للأشياء ، بدلاً من اعتبار الأشياء الحقيقية انعكاسات لهذه الدرجة أو تلك من درجات « الفكرة » المطلقة »^(٢) . وقد سبق ان قيل ان الصحيح القيقض هو الشيء نفسه معكوساً . وانها

(١) انغلز ، « لودفيغ فيورباخ » ، ص ٤٤

(٢) نفسه .

لفسيولوجية اخرى ، ولكنها التشريحية نفسها . فالخلية الأولية لنسيج ايدىولوجي تظل هي الـ « فكرة » بوصفها « شكلاً من اشكال الوجدان » ، أو تجريداً ذهنياً ، أو « نتاج تفكير » (« ما يقوله الناس ، ويتخيلونه ، ويتصورونه ») . ووجهة النظر المادية تتخذ موقفاً بـ « إرشاد » هيغلي . ونادراً ما كان يُرى قدر أقل من الخيال العلمي في معهد علم « جديد » . أو قدر اكبر من الاستمرارية وسط « انقطاع معرفي » . اما فوق الحقل المسمى « ايدىولوجية » ، وضمنه ، فالثورة الماركسية تعتمد بحافطة مستنيرة .

وتعتمد قبل كل شيء تراتبية نظرية تماماً . ولنلاحظ بالفعل ان الكوكب « ايدىولوجية » يظهر من الأصل في فلك « المعرفة » ، بوصفه التلازم السليبي « للتطابق بين العقل والإدراك » . ولسوف تستمد الايدىولوجية وظيفتها ونظامها من علاقتها الأولية بالمعرفة الحقيقية ، او بالنظرية . ولقد اقام هذا الوضع في البداية ، بمعارضة أولية هي سهم التأثير ، اتجاهها الزامياً . وما ان تتبلور الايدىولوجية حتى تتحول باتجاه مبحث في نقد العلوم ، لا باتجاه علم في التطبيق العلمي . فماركس لا يراجه « عالم الأفكار » بوصفه مؤرخاً ، او عالم اعراق ، أو إناسياً ، بل بوصفه فيلسوفاً . وعلى هذا فان الايدىولوجية ستسجل درجة دنيا من المعرفة ، لا شكلاً من اشكال السلوك . ومجلى من مجالي اللاتقافة (العلمية) ، لا ظاهرة ثقافة (برسم الملاحظة علمياً) . انها ستسجل كرامة ، قبل ان تسجل واقعاً . ولسوف تتفاقم في التقليد الماركسي تلك العادة المتمثلة في الدلالة بالموصوف على منطقة من عدم المعرفة بأكثر من دلالتها على حقل تصرفات . ولربما كنا لا نزال ندفع ، في هذا الصدد ، ثمن البون الزمني بين ماركس - المؤرخ في مرحلة النضج - خبيراً في إدراك التشابكات القائمة بين ما هو خيالي وما هو فعلي بكثير من الواقعية (انظر « الثامن عشر من شهر برومير » ، مثلاً) - والمنظر - الناقد الشاب الذي كانه قبل ذلك ، مدفوعاً بالواجب المهني الى اكتشاف اخطاء الفكر البشري غير الملحوظة . ولما كان تحمّل النظم الادراكية أسهل من تحمّل اللطائف الوصفية فقد ورثنا بالطبع نموذج ناقد العلوم ، لا مثل الصحافي (على الرغم من امكان العثور على ثروات نظرية في الملاحظات المحسوسة اكثر بكثير مما في عملية التركيب المجردة) . وبالنسبة الى صانع الايدىولوجية بوصفها مقولة تشبه جراباً يتسع لكل شيء ، يزيل ميداً للتفسير الرديء منذ البداية الحدث الاجتماعي المراد تفسيره ، وكأنه الشرك المستخدم لإبطال

الاعيب اللامنطق في الأشياء عن طريق العقل .

ولسوف يجد المؤرخ الذي عليه مثلاً أن يعيد بناء المنطق الداخلي لاحدى « غزوات الاستيلاء » امام هذا « الواقع » : لقد انحلت امبراطورية « الأزتيك » عسكرياً على يد خمسمائة وثمانية جنود اسبانيين وعشرة جياد ، مما استتبع الانهيار شبه الفوري لاحدى اكثر حضارات العالم تطوراً . وعندها سيكون لزاماً عليه النظر بجديّة الى تصورات المكسيكيين القدماء اللاهوتية ، ولن ينتهي امره مع « كوتيز الكواتل »^(١) بمجرد تسجيله في سجل الوعي الخطايع . ولأن يوافق العام ١٥١٩ م في التقويم الفلكي الأزتيكي تاريخ عودة الاله التولتيكي القديم جالباً نهاية العالم من الشرق ، فان هذه المصادفة السيئة ليست قابلة للتحوّل الى لا حقيقة . ولأن يكون القائد الاسباني « كورتيس » قد تمكّن من تصوير « كوتيز الكواتل » و« الاسبانيين » فوق جيادهم على انهم آلهة احياء ، فان هذه الترهات لا يمكن ان يطعن فيها المؤرخ كمفاهيم مجردة ، أو مدركات زائفة ، او اضاليل ، لمجرد أنه كانت لما آثار عملية « حاسمة » في هذا الحقل الخاص بالظواهر الذي هو حقله . وهذا يكفي لمنحها فائدة نظرية بذاتها وفي ذاتها ، منذ اللحظة التي يتعلق فيها الامر بمعرفة كيف يسير تاريخ البشر ، لا بمعرفة كيف ينبغي ان تسير « المعرفة » . والطعن في المظاهر لفهم العالم يعني طفولة العلم حتى وان مال به النضج الى تحرير المظاهر من عقدة الجوهر باستعادة منطق خاص بالصفات المحسوسة مثلاً (نبيء / مطبوخ ، ملح / حلو ، اجش / حاد الخ . . .) ؛ و« قد يكون كل علم زائداً عن الحاجة اذا تطابق مظهر الأشياء وجوهرها » (ماركس) . فالايديولوجية تخبر عن المظهر ، والعلم يعيد بناء الجوهر - عن طريق وضع المظاهر موضع شك منتظم . وانه لطعن ملازم لكل مشروع لحقيقة ، بوصفه كشفاً عن الخطأ - باعتبار ان الواقع يتحصّل بالتخفيف من الاوهام بالتجربة المحسوسة . والمؤسف ان تبديد المظاهر كمعيار لما هو حقيقي لا يؤدي الى تبديد المظاهر كحقيقة غير نقدية . وطعنك في شيء لا يعني إبطاله .

(١) إله التحصن عن المكسيكيين القدماء (الهود الحمر الأزتيك) وهو تارة بصورة شيخ مقنّع ، وأخرى بصورة حية طائرة . وقد اعتقد الأزتيك حين نزل العسكر الاسبانويون في ارضهم بصورة هذا الاله ، مما يفسّر جرئياً تصرف امراطورهم « مونتزوما » الذي بدا متواضعاً مع المجتاحين كما يفسّر العجز الذي اصابهم امام المجتاح . (المترجم) .

« [. . .] ان الايديولوجية تتحوّل بكليتها تقريباً . إما الى مفهوم مغلوط لهذا التاريخ [تاريخ البشر] ، وإما الى تجريد كامل لهذا التاريخ » (ماركس) . وما تبطنه عملية تحويل الايديولوجية هذه الى خطأ (في المفهوم) ، ومن ثمّ بالذات الى لا كاش محتمل (في نظر « الواقع المحسوس للتاريخ ») ، هو التراتبية النظامية لـ « علمية » والـ « رأي » ، وفقاً للسّم الثابت لما هو كينونة ولما يبدو كينونة . ويسلم المشروع المعرفي الماركسي بتراتبية كينونية مفترضة بشكل مسبق لموضوعات المعرفة (تحمل فيها القوة المحركة محل « الكينونة » ، وصيغ الإدراك محل « ما يبدو كينونة ») . وليس للخطأ وجود خاص ؛ وبما انه تنافر محض مع الوجود فهو يعيّن المكان الوضع ، مكان النقص . نقص الايديولوجية بوصفه عيباً ، وعجزاً ، وعدم كفاية . ولا يمكن أن تكون اللجاجة في الوهن تحد ذاتها موضوع علم ، لأنها بمثابة ما سوف يكشف العلم انه موضوع مزيف ؛ وأثر شخص خلو من موضوعية حقيقية ؛ ومفعول (به) او تكملة (للنفس) - اي الفضلات النوعية للعلم . سحر وابتسام ورضى . هالة وفخر ومجد تابل ونكهة وطيب . أفيون . ولكن هذا لا يشفي ولا يقوت ولا ينير . انه غير جوهري ، فهو بالتالي غير ناجع . والعلم يفرز الجوهر عن المظهر ، ويمثل بين الجوهر والحقيقة التي هي موضع النجاعة الأوحد . و« الفعلية » الماركسية تقصي في مبدأها الناجع عن الزائف . والشعار اللينيني - ان نظرية ماركس قديرة لأنها صحيحة - مجانسة للمثل السقراطي المأثور - ما من أحد خبيث في معرفة الرقائق .

والشكل المحسوس للاوجود هو الصورة . المنعطف الثاني : ادراكية الرؤية . إدراكية الايديولوجية بوصفها تمثلاً وظلاً وسراباً . وما نحن اولاء لم نخرج من الكهف . فالخيالي ليس طريقة نوعية لصوغ الواقعي ، وإنما هو الواقعي مشوهاً . وليس طريقة انتاج للحدث ، وإنما هو نسخة رديئة لما سبق أن حدث . والصور الايديولوجية هي بالنسبة الى المدركات النظرية كالانكساريات (دراسة ظواهر انكسار النور) بالنسبة الى البصريات ، او ما كان قديماً يدعى دراسة الاشعة المنكسرة او المنحرفة بالنسبة الى دراسة الأشعة المنعكسة . (وإذا كان الناس يبدون في الايديولوجية بأسرها - وتبدو معهم علاقاتهم - ورؤوسهم الى اسفل كما في الغرفة السوداء ، فلأن هذه الظاهرة ناجمة عن مسار حياتها المادية مباشرة . فليس من المحتمل اذن أن نحصل في اللوحة على أكثر أو على غير ما

كان في الشخص المصور ، وليست الايديولوجية سوى الواقعي اسيء تصويره .
 والتصوير الفوتوغرافي فن من فنون التسلية يفتقر كالرسم تقريباً عند « پاسكال » ، الى
 كرامة : فمن العبث معاناة ما قد سبق وجوده ، وفوق ذلك فان لعدم النفع هذا آثاراً
 مشؤومة . لأن المشهد النظري البحث لأشكال تصوير الواقعي يفضح جهاز القوى
 الاقتصادية - الاجتماعية الذي يعكس نفسه منكوساً في الـ « ديوراما »^(١) الايديولوجية .
 وهكذا تجمع اشكال الوعي الاجتماعي بين التكرار وعدم الأمانة . وانها لتبطين وكتر ،
 ولكن كل ما فيها بلا تماسك ورأسه على عقبه . وهذا سبب آخر للمحذر . تنضاف
 سذاجتان داخل هذا المفهوم « العلمي » للايديولوجية : سذاجة الأشياء وسذاجة
 المثالية . وهو مفهوم تجريبي بشكل ساذج لأنه لا يجعل من الصورة مشهداً بل شيئاً (او
 أقل شيء) : تسجيل سلبي لواقع خارجي . وكما عند افلاطون يعجز الوعي الماركسي
 عن ان يخلق لنفسه موضوعاً خاصاً : انه يتلقاه ، باهتاً تقريباً ، من الخارج . وعليه
 فسوف تتطابق (كل صورة) لشيء لا وجود لخياله لدى الانسان مع تصوّر خارق
 للمألوف ليس باعته نزوة ، ومع اوثان بلا كهنة ولا سحرة . الخيالي الايديولوجي : انه
 طبق محلي من الخيالات - الصينية المتراقصة في اعماق شكيات مستسلمة . ويمثل مشهد
 الواقع المقلوب - في « الايديولوجية الالمانية » - نوعاً من « محاكاة » من غير « تظهير
 للمعاطف » ، من تنكر من غير حساسة ، ورؤية « ابولينيرية » بلا قيمة شهوية ، وتيهياً
 حُلُمياً لمجتمع من المجتمعات لا يرافقه تخفف وظيفي من المتعة المأسوية . وتبطل جمالية
 محاكاة الرسوم بلا قيد ولا شرط ، عاجلاً او آجلاً ، امام حقيقة اللاجدوى من المشاهد
 الضخمة المصطنعة . وانه ، بالتأكيد ، لشعور مماثل بعدم الجدوى ، ذلك الذي يصدر
 احياناً عن اكثر شارحي ماركس وانغلز تشدداً عندما يرفضون حتى ظل « نظرية منفصلة
 عن المحوّل الفعّال للفلك الايديولوجي » . وإذ لم يكن هذا الأخير سوى « العلاقات
 المادية المهيمنة المدركة بشكل أفكار » ، فمن غير الممكن ان يكون له وجود خاص ،
 وبالتالي اية نجاعة استثنائية . يقول ماركس : « ان الايديولوجية المهيمنة انعكاس
 لممارسات المهيمنة التي تمارسها طبقة من الطبقات . وهاهنا - تُعبّر - عن العلاقات المادية ،
 ، وليست « وظيفة » نوعية ، فاعلة في عنصر اللاوعي »^(٢) .

(١) لوحة عمودية تمثل مشاهد وشخصيات تفاوتت درجة اضاءتها . (انترجم)

(٢) آلان بلديو وراسوا بالميس ، في الايديولوجية (مسبيرو ، باريس ، ١٩٧٦) ص ١٩

ويضيف هذا المفهوم الى اشياثة الصورة بوصفها كزاً ضحالة مثالية صرفاً ،
وكلاسيكية جداً ، في الوعي بوصفه بصراً . ولهذا يميل غالباً جداً الى تحويل الخطأ
الايدولوجي الى نوع من غشيان البصر ، محدّد اجتماعياً : زلّة ، هلوسة ، سراب . مما
لا يفترض أقل من علاقة من خارج ساكن تضع جنباً الى جنب واقعاً قيد التفكير ، و ،
في مقابله ، وجدانات مفكرة ، بأمانة تتفاوت تبعاً لـ « النظرات » الطبقية أو الموشورات
المصلحية . ومن هنا الطابع الوسيلى واللاأساسي للرابطة التي تشدّ الأفراد الى
ايدولوجيتهم : بدلوا بلورات نظاراتكم (= موقعكم الطبقي) تكتشفوا حقيقة
الاشياء . وستكون هناك اخيراً ، عند افق تحبطينا الناجمة عن ضعف البصر ، او
بالخري من فوق رؤوسنا كمطلق معياري ، فكرة عالم موضوعي كشيء ممكن بلوغه بحد
ذاته مطابقة بين العين وكل جسم من أجسام هذا العالم ، وبينها ومجموعة الأجسام فيه :
اي « المطابقة بين الرأس والاشياء المثلثة » كمسرح مثالي بلا حدود لـ « النظر المطلق »
(في المجتمع الخالي من الطبقات) . ولسوف يلاحظ ان هذه الافتراضات المسبقة
الثلاثة ، المتضمنة في الايدولوجية المنظور اليها كـ « طريقة في الرؤية » ، ترسم السند
التجريبي للمثالية المبتذلة . وتدين بمصادقيتها الى أنها تحاكي اكثر الأوهام رواجاً في
الحس المشترك . وهذا الوهم يحول ، على شقوق الاقلام ، في كل مكان يُستوهم فيه
الدليل العام لمعطى مالحلول محل شيء قائم . و« ليست الايدولوجية في عصرنا مجرد
زجاجة مكبرة : انها كذلك بلورة مشوهة تنتج كل أصناف الزيغ - لا أصنافه اللونية بل
أصنافه المعنوية »^(١) . وبعبارة اخرى فانه لو لم يكن بصرنا الى اسفل لتصرفنا بتبصر .
وفي اليوم الذي تستطيع فيه البشرية آخر الأمر رؤية الاشياء كما هي داخل ذاتها ، فلن
تكون على الارض اعمال سيئة . وبانتظار ذلك فان انكسارياتنا « تنتج » سيناتنا . فليس
من شرير بلا نظارتين . والماركسية افلاطونية بلا « ايروس » ، عميد العلماء القديم ؛
وفيها ينبغي على النفوس النظرية ان « ترى » (تلاحظ) الحقيقة بلا اجنحة ولا
محركات ، بلا غضب ولا رغبة . وبين المظهر البحث والحقيقة الخالصة ، لا وجود حتى
لعون الخرافة التشبيهية .

مفارقة هائلة (مفاجأة هزلية ام مأساة ؟ كلتاها بالتأكيد) : انه يعود الى فلسفة لا

(١) اوكتايفو پار ، في مجلة « لوديا » ، العدد ٨ (مارس ، كانون الثاني / يناير ١٩٨١)

يكون فيها (نظرية جدية في) للوهي اي مكان ان تقيم من مفهوم الايديولوجية صمماً^(١) . وانها لنظرية تفترض ملمح مساواة بين اللاواقعي والرمزي (حتى كُبد لما هو حقيقي) ، نظرية اتيح من خلالها التفكير ، لمدة قرن ، في الفعالية الرمزية . أو : لقد اعتقل كل ما في الممارسات الجماعية من « ذاتي » داخل مبحثية ليس للذاتية فيها مكان ، ولا موضع وجود . فلنشرح . لقد سبق ان لوحظ انه لم يكن من « سيكولوجية » عند ماركس . وليس هذا بالشاذ من حيث التسلسل الزمني . فاعلم التجريبي الذي يحمل الاسم نفسه كان قد ولد تقريباً في اللحظة التي شارف فيها « رأس المال » على النهاية . ومذاك استنجدت هذه الثغرة المائلة بإنابات على ارض المذهب بالذات : السيكولوجية الواقعية التي قال بها « بوليتزر » ، ونظرية الشخصية التي نادى بها « سيف » (لكي نبقي في فرنسا) . وليس مدهشاً تماماً ان تكون هذه الجهود قد بقيت في حال الجدولة - مهما يكن استحقاقها . وهناك بالتأكيد لدى ماركس مكان لموضوع ، ولكن ليس لديه مكان لذاتية ، حتى وان كانت « مجردة » ، كمنط وجود ، او « محسوسة » ، كعيش ايجابي . ويظل الموضوع السيكولوجي هنا (باستثناء بعض الملاحظات التفصيلية عن الموهبة ، والشغف ، والذوق الخ . . . في النصوص التي كتبت ايام الشباب) دخيلاً مستبعداً من قبل إشكالية ذات حدّين . فماركس إما أن يتحدث عن الموضوع بوصفه فيلسوفاً ، وإما أن يتحدث عنه بوصفه اقتصادياً . والأمر في الحالة الأولى أمر مقولة اثربولوجية تفيد في الاجابة على السؤال : « ما هو الانسان ؟ » . فهي اذن مناقشة في الجوهر (لا يمكن الجوهر البشري في الانسان عامة ، بوصفه شخصاً فرداً مجرداً ، بل في الفرد الاجتماعي المحسوس ، الخ . . .) . والأمر في الحالة الثانية أمر خصيصاً اجتماعية ، للرد على السؤال : « بأي شكل تبدو عناصر البنية ؟ » (بشكل اشخاص - مثلاً هذا الرأسمالي او ذاك اللذان ليسا سوى تجسيد للعلاقات الاقتصادية) . وبصدد ما تبقي فإن الذاتية غطية وجود سلا سند او وظيفة خاصين ، إلا إذا نُظر اليها ، من خلال المقولتين الكلاسيكيتين ، مقولة « الحاجة » ومقولة « الارادة » ، على انها نقطة انتقال أو موصل بين حركة واقعية وأخرى^(٢) . ولما كان « الوعي نتاجاً اجتماعياً » فان علم النفس لا يمكن

(١) يقصد بـ « نظرية جدية » شيء غير امساحة تسجيل مادية صنتية بلحبال بوصفه « سبّد الخطأ والزيف » (باسكال) ، أو « مجنون المول » (مالبانش) الخ . . . اي الوصف الكلاسيكي للوهي في العقلانية المثالية .

(٢) انظر عد انظر العرق الكلاسيكي بين « آخر القوى المحركة للتاريخ » وه نحوّه الى يواض في حفول الناس القاصيين .

ان يبلغ موضوعه جذريا إلا بوصفه سوسولوجية تاريخية ، او دراسة للشروط الواقعية لانتاج الموضوع- الوعي . وإذا كان ينبغي ان يصبح هذا الأخير بدوره موضوعاً لعلم فريد ، فيكون بمثابة رابط مادي للعالم المادي ، وشيء يعكس اشياء ، ومحرّض- جواب : وبهذا المعنى فان علم وظائف الاعصاب البافلوفي في الجهاز العصبي الاسمي يتموضع بالتأكيد على خط امتداد الإشكالية الماركسية (التي يجب البحث عنها هي نفسها في مسيرة المذهب الطبيعي الذاتي الأقدم الذي كان يرى في النفس كائناً طبيعياً) . فلا تشكل النفس محيطاً خاصاً : انها ، اذ تنصهر هويتها في هوية الوعي ، عضو . ولما كان الوعي اداة حقيقة ، فإنه ينزوي داخل وظيفته في المعرفة . وعليه لا يمكن ان تكون هناك ، من جانب الشخص ، وظيفة متخيلة او مُلاشبة أو مُصورة للأوهام الخ . . . ؛ بل هناك في اعماق العين صور فاسدة لما هو في الواقع . في « الايديولوجية الالمانية » : « لا يمكن ان يكون الوعي شيئاً غير « الوجود » الواعي ، ووجود الناس هو مسار حياتهم الواقعية »^(١) . ويستتبع ذلك ان فكرة الواقع النفسي هي « في النهاية تناقض » ، بل أمر لا معنى له . أو أنه حقيقي ، فهو في التحليل الأخير شيء مادي ؛ أو أنه ذهني ، فهو لا يتسبب الى الحقيقة وقد يكون في الامكان أن يُسلم عند الاقتضاء (رغم ان العبارة لا وجود لها في شق القلم الماركسي) بوجود دينامية تخيلية ، ولكن لا يمكن التسليم بوجود صورة دينامية بهذه الصفة : اذا أحدث مشهد خيالي طاقة ما ، فهذا معناه انه استمدّها من خارج عالم الخيال - من خزان القوى المحركة او المنتجة . فلا يمكن ان يوجد مثلاً ، في الأدب الماركسي ، حلوسة محرّكة : فلما ان يكون هذا الأمر أو ذاك . ويمكن القول من زاوية نظرية في الفرد ان في الاشكالية الماركسية ، لبلوغ الممارسة الجماعية ، فراغين يجب ملؤهما : تبعاً لنظام الصعوبات ، الفراغ الخاص بـ « النفس » وفراغ « النفسانية الجماعية » . واذا لم يكن هنا والحالة هذه ، (من مكان لـ) سيكولوجية للفرد كمأساة في السيرة ، فالأولى الا يكون من مكان لسيكولوجية للجماعة كمأساة تاريخية . وان لم يكن هناك ، بالكّد والجهد ، من نشاط للوعي ، فسيكون الاعتراف بنشاطات لا واعية ، أو بلا وعي كمبدأ للنشاط ، أشد استحالة .

(لودفيغ هيبوباخ ، المنشورات الاجتماعية ، ص ٤٩) أو « كل ما يبحث الناس على الحركة يعني ان يمر

بالضرورة في دماغهم ، لكن الشكل الذي يتعلقه ذلك في الدماغ يصحح كثيراً للظروف » (نفسه ، ص ٥١)

(١) الايديولوجية الالمانية ، ص ٥٠ .

وسيكون جواب كل ماركسي ان هذه الزاوية التي منها يعالج الموضوع كافية وحدها لنزع القناع عن وجه « ايدولوجي » هـ ، كما ينبغي ان يُدعى اي شخص يتوقف عند اللحظة الذاتية ، وينسى ان يعود الى الانطلاق منها ، وكان الأمر لم يكن بالضبط : لحظة ، فاصلاً زمنياً . ولا تضع الدينامية الحقيقية للحركة الاجتماعية « الكائن الواعي » خارج مدار التيار بل عند نقطة تحويل . مزوداً بفتح للقطع هو الوعي الطبقي . فمن غير المجدي اذن البحث في محيط الأفكار عن مبدأ حركتها ، لأن القوة المحركة للفكرة ليست من داخل الفكرة نفسها . يقول « آلان باديو » : « ليست الفكرة بحد ذاتها مصدر لأي شيء . وليس للفكرة من قوة . انها نقطة انطلاق وموضوعة لطاقت التريخ الضخمة . وهذا هو ما تنكره الايدولوجية ، وهذا هو ما يولد نسيانه التلقائي » الوعي الزائف^(١) . ويتمثل الوهم الايدولوجي بالفعل في الصاق نعت الاستقلال الذاتي « بـ » مجموعة افكار تحي حياة مستقلة وتخضع فقط لقوانينها الخاصة « (انغلز ، « لودفيغ فيورباخ ») فالايديولوجية تستعير قوتها من الطاقات الطبقة التي تخرقها . مثال على ذلك : الايدولوجية البروتستانتية في القرن السادس عشر لدى تألق بوجوازية جديدة في بلدان أوروبا الشمالية حيث كان رأس المال التجاري في أوج انطلاقته . ولسوف يكون « ايدولوجياً » اذن من يتوقف في المكان المحدد للأفكار (المفكرة ، الدماغ الخ . .) ناسياً ان يجتارها ليعود الى ظروف الوجود المادية . ويتمثل عدم مراعاة أمكنة التوقف الممنوعة في النظر الى الموصول على أنه المصدر ، وإلى الظل على انه الفريسة . والقضية في اغلب الأحيان قضية اهمال لا انتهاك . وفي الأصل ، ومن حيث المبدأ ، فان النقد الماركسي للايدولوجيات لا يسند الى نفسه ما يشبه الارتباب الخلفي ، أو الاتهام الشخصي ، وبدرجة أقل ما يشبه فرعاً لمكافحة الجاسوسية على ارض الأفكار ، بل ما يشبه الطعن لفقدان الأهلية العلمية وعدم الدراية بالقضية . « وواقع ان ظروف الوجود المادي للناس الذين يتتابع في دماغهم المسار الايدولوجي هي التي تحدّد في التحليل الأخير مجرى هذا المسار « مجهولاً » كلية منهم ، والا لفضي على كل ايدولوجية » (انغلز ، « لودفيغ فيورباخ ») . وناقل القوى يظن نفسه قوياً لا لأنه معجب بقواه أو بقوة الأفكار ، وإنما لأنه يجهل أين توجد القوى الحقيقية . والمخدع هو

(١) في الايدولوجية ، ص ٣٢

اول مخدوع ، وإذا كان الوسيط قادراً على الاعتقاد عن حسن نية تامة ، بأنه منتج (وهو يمد الافكار الاجتماعية بانتاجية خاصة) ، فذلك بموجب « حيد بنوي » ملازم للنشاط العملي نفسه . حيد بين المحتوى البعيد والشكل القريب ، بين المحرك المحبب والدوافع الظاهرة . بين الحقيقة والخيال . وبالاختصار فان موسى والقديس بولس ومحمد لم « يتتجوا » شيئاً غير قابل للاستناد على ما كان قائماً من قبل ؛ وقد كانوا هناك هم ايضاً ؛ لقد مر ذلك اذن بهم - نقطة ، وانتهى الموضوع . ولم يكونوا محركين ولا مؤسسين لشيء ، وإنما كانوا أدوات وصل وتحريك وتحويل .

« والايدولوجية مسار يقطعه الفكر المزعوم بشكل واع ولا ريب ولكن بوعي زائف » . وتبقى القوى الحقيقية التي تحركه مجهولة لديه ، وإلا لما كان ذلك قط مساراً ايدولوجياً . زد على ذلك انه « يتخيل » قوى محركة مزيفة أو متراثة . وإذا كان المسار مساراً فكرياً فانه يستتبط منه محتوى الفكر البحث وشكله معاً ، سواء ما خص فكره هو وما خص فكر سابقه . فهو يتعامل حصراً مع المستلزمات الفكرية ؛ ومن غير ان ينظر الى هذه المستلزمات عن كتب ، فانه يعتبر انها صادرة عن الفكر ، ولا يهتم بالبحث عما اذا كان لها اصل أبعد عن الفكر أو أشد استقلالاً . وهذه الطريقة في الإجراء هي بالنسبة اليه الحقيقة نفسها ، لأن كل تصرف بشري يتحقق عن طريق العقل يبدوله في الحكم الأخير مبنياً ايضاً على العقل » . (رسالة من انغلز الى مهنغ ، ١٤ تموز/يوليو ١٨٩٣) .

ويتضح من التبصر في هذه النصوص الرسمية التي اعتقدنا ان علينا التذكير بها ، بهاجس من امانة ، انه للرد على السؤال : « من اين يتأتى نفوذ الايديولوجيات ؟ » لا يمكن القاء اجابة مبدئية غير : « من كل مكان ، إلا من الايديولوجيات نفسها » . ولكن يتضح قبل كل شيء ان السؤال نفسه سوف يشكّل ، في نظر الماركسي ، المسألة « الايدولوجية » المثل ، عنيانا أرفع درجات الخداع .

الفصل الثالث

تسريح وهم

- ١- تصنيف تمهيدي محتّم: الأشكال والقوى.
- ٢- الصدع المزدوج: الاعتراض التقني - الاعتراض النموذجي.
- ٣- كلفة الوهم.

١- تصنيف تمهيدي محتم: الأشكال والقوى

ينطبق على الايديولوجية ما ينطبق على الطوطمية والمستيريا . فقيمتها خاضعة كل الخضوع لنوع من قصة الواقع . « وعندما ارتئي الشك في القدرة على فرز بعض الظواهر بشكل اعتباطي وجمعها زمراً فيما بينها ، ليجعل منها أمارات تشخيصية لمرض أو لمؤسسة موضوعية ، اختفت الأعراض نفسها ، أو بدت متمردة على التفسيرات الموحدة »^(١) . وخلافاً للمستيريا التي لم يكتب لها البقاء ، بوصفها إحدى مقولات علم تصنيف الأمراض ، بعد نقد « شاركو »^(٢) الفرويدي ، وخلافاً للطوطمية التي لم تثبت حقاً ، بوصفها نهجاً مستقلاً بذاته ، امام مباحث « فرايزر »^(٣) النقدية اللاتينية ، فان الايديولوجية قد بقيت ، بوصفها حكماً ، بعد ذهاب فائدتها كأداة تحليل . بل اكثر من ذلك : تحولت النظرية الافتراضية الى عادة مستفحلة بعد ان انفصلت عن « العلمية » التي كانت متشبثة بها . ومعلوم ان ما يعيننا على تصنيف عدد من الظواهر يبدو كأنه نتاج فكرة تصنيفية مسبقة متحركة بنوع من منظمة تحليلية للمضمار الاجتماعي ، ومعينة في هذا الصدد حدود الواقعي وحدود غير الواقعي . والماركسية ، شأنها شأن كل نظرية نقدية تتطلع لتمييز الصواب من الخطأ ، قد خلفت لنا نوعاً من تعريف للواقع

(١) ليثي - شتراوس ، « الطوطمية اليوم » ، المنشورات لحامية الفرنسية ، ١٩٦٢ ، ص ١

(٢) طبيباً فرنسي (١٨٢٥ - ١٨٩٣ م) كان استأذاً للطب في « سالپترير » حيث كان يتابع دروسه طلاب نابليون من بينهم « فرويد » وقد ساهم في نمو علم الأمراض العصبية ، وبصورة خاصة مباحثاته عن المستيريا والتنويم المعاطيسي .
(المترجم)

(٣) عالم عراق اسكتلندي (١٨٥٤ - ١٩٤١ م) اشتهر بدراساته للمجتمعات اليونانية واللاتينية القديمة ، واكثر شهرته مابعة من ابحاثه في الطوطمية والزواج من خارج العشيرة ، ودراساته للاديان التي يراها مشتقة من السحر . (المترجم) .

الاجتماعي . وكما ان جميع العهود الاجتماعية واثقة من ان افكارها المفضلة تضعها بالتأكيد في مواجهة الواقع بالذات ، فان جميع النظريات الاجتماعية تصبو لأن تكون نظريات لما هو واقعي في الجسم الاجتماعي . وتفرّد حقبة تاريخية ، ونهج اجتماعي ، ومفهوم نظري ، يتحدّد بالضبط ويتجلى في ما تتفق هذه الأشياء على اعتباره واقعياً ، اي ما تتفق على استبعاده من الواقع لأنه وهمي أو خيالي أو ثانوي . وهذا القرار التمهيدي الذي لم يسبق ان اثيرت حوله اية مشكلة ، لأن المشكلية تنبثق منه ، ينتمي الى الفرض الأولي : انه ، بوصفه شرطاً مسبقاً في نهج فكري ، لا يمكن طرحه للمناقشة من داخل . والقرار عند ماركس يتعين ، دون ان يتوضّع حقاً ، منذ ظهور « الايديولوجية الالمانية » بشكل مقابلة مقولية بين « التصرفات والنشاطات المادية » من جهة ، و« تصوّرات الوجدان » من الأخرى ، أو إذا شئت بين حقول « الظروف القائمة » من ناحية و« الفكرة » من ناحية ثانية . وصوابية هذه القسمة الحاسمة هي التي يجب التساؤل عنها ، بدءاً بالخط الفاصل المركزي بين البنية الفوقية والبنية التحتية باعتبارهما منطقتين من العالم متقابلتين ومتراكبتين في وقت معاً .

ومن الممكن هنا ان يسمى التصنيف بحق فكرة مسبقة في النطاق الذي تلقاه فيه ماركس جاهزاً من علم للكونيات خيالي ذي طابع هيغلي ؛ فقد فرض ذاته عليه في اللحظة التي كان هو فيها يعارضه (الاضداد تجتمع والمناظرة تتوحد) . « فعل نقيص الايديولوجية الالمانية التي تهبط من السماء على الارض ، يُصعد هنا من الأرض الى السماء » . وهذه الاستعارة التي لا تخلو من جبن ، وإن كانت ذات نتائج جد قاسية ، لا تلبث ان تطرح مشكلتين . « السؤال الأول » : الى متى تبقى قدما المرء على الارض ، وابتداء من اي لحظة بصير فوق الغيوم ؟ وبعبارة اخرى ، كيف يمكن تعيين حدود السماء والارض في مسار تاريخي ؟ « السؤال الثاني » : ما دام هناك « ارض » و« سماء » ، فكيف يمكن الانتقال من عنصر الى آخر ؟ واذا تحقق مبدأ الصعود ، فبأي صيغة يُطرح مبدأ النزول من جديد ؟ وغني عن البيان انه كان لقولنا « لا تلبث » قيمة منطقية لا زمنية . ولكي يمكن طرح هذه المعضلات ، كان ينبغي ان يُعزّل نظام الموضوعة الماركسي نفسه . وهذا ممكن نظرياً اليوم لأن قرناً من التجربة التاريخية قد تكفّل (لا من غير غيبث ، ولكن من غير قصد الى الأذية) بجعل الحلول المقترحة تُشكّل .

ومن يسكن بيت ماركس ويسكن فيه الناس يقطن منزلاً جميلاً من حجر منحوت ذا طبقتين أساسيتين وطبقتين منخفتين (او « حجتين فرعيتين ») .

لقد تعلم كل انسان في كتب التدريس أو في المدرسة كيف يحلل غط انتاج . ولتكن هذه الخطيطة الموسعة لـ « السماء / الأرض » (حيث يعني السهم الثخين صعوداً او « قراراً في حكم من الدرجة الأخيرة » ، والسهم المرسوم بالنقط نزولاً او « سلوكاً مقابلاً ») .

اشكال الوعي	السماء	١٣١
(دين ، خلق ، فلسفة ، علم)	او	١٣٢
علاقات قضائية	الايدولوجية	١٣٣
(دولة ، دستور سياسي ، قانون)		

علاقات انتاج اجتماعية	الأرض	١٣٤
(طبقات اجتماعية)	او	١٣٥
مرحلة معينة لنمو القوى المنتجة	القاعدة المادية	١٣٦

على هذا النحو وضعت الطفلة اليتيمة في « بيت التاريخ » . ولكنها ، لكي تجدد ارض غرفة ، لا سقفاً ، كان عليها ان تغادر عالم الاحياء ، وليس امرأ مرهقاً ان يبادل المرء وظيفة بموضع . وكان نساؤ ل الأنسة - ايدولوجية : ما الفائدة من الحصول على مسكن اذا كان المرء يفقد فيه حياة جسده ؟ واذا عدلت عن رأيها خشية ان توبخ قالت : « اعني ما دعاه لينين الجانب الفعّال للشيء » ، هذا الذي يقول فيه انه ينبغي غالباً البحث عنه في جهة المثالية اكثر مما ينبغي البحث عنه في جهة المادية . . . »

لنلاحظ عن كتب . لا يبين نظام الأحكام ولا يغلف بالشكل الحدسي لصورة معمارية تقسماً فرعياً ، بل تقسماً مسبقاً ، ذا طابع مبثني ، يرصف في الناحية الخاصة بـ « الأرض » سلسلة جيدة ، وفي الناحية الخاصة بـ « السماء » سلسلة رديئة :

نسخ -	تصورات	ذاتي	خطأ	ايدولوجية	مرئي	كائن واع
+ انتاج	ظروف قائمة	موضوعي	حقيقة	علم	غير مرئي	كائن اجتماعي

وهكذا دواليك . فكل المزيجات مرخص بها إكراماً للفكر : عندها تقام الأزواج حسب خط مائل ، ومن غير تحديد لأعدادها ، لكن لا شيء يساعد على ألا تكون علامة (-) في صف « السماء » وعلامة (+) في الصف الأسفل . والمقابلة بين المدركات تخفي بشكل رديء حقاً مقابلة بين المؤثرات : يتقدم التاريخ من الناحية الرديئة - ما كان ماركس يظن أنه سيعبر بهذا الشكل الجيد - لكن النهج يستتبع أنه ما من شيء حسن يُتَظَر من الصف الأعلى (حتى وإن لم يكن صف « الشر ») ، وإن المجتمعات تتقدم من الأسفل . وإذا لم يكن التفرع الثنائي على هذا ثنائية الخير والشر ، فإن لدى ماركس على الأقل ما يشبه أخلاقية السببية المحركة التي لها هي أيضاً فئاً في النحت وتصوير المشاهد . وتحت الألواح الخشبية تقوم عجالات الآليات ولولبها ، وفوقها الرسوم الخادعة ، والممثلون الفاشلون والنساء العواهر . وانها لرجولة القرار الاقتصادي ، وانوثة الايديولوجية . الوزان والخفيف الوزن . الجديّ والمسلّي . المحرك والمنحركات . الحلو والمالح . نواة صلبة وأجزاء رخوة . المأساة والملهة التاريخيتان . أوشى وتنميق؟ - ربما . يبقى ان السلطات تبلور عدة تراتيبات ضمنية ومتجانسة بعضها مع بعض : يترابط فيها سلّم ضواري (في الترتيب السبي) ، وسلّم قيم (معرفية - أو - خلقية) ، وتدرّج في الكثافة (من الجوهر الى العرض) . وفي الامكان النقاش في معرفة ما إذا كانت بنية السلطات تعمل على التقاء علم للقيم مع علم للكائن ، ولكن لا مرأى في أن هذه الموضوعية تختلط بالميكانيكية ، عبر القوى والحركات . وليس من خيار بين التفكير في الايديولوجية داخل نظام مواضع ، والتفكير فيها داخل نظام قوى ، لأن النظامين مطروحان معاً . فمن غير المجدي اذن وضع نظرية بنسوية للسلطات في مقابل نظرية جدلية للتناقضات : الخطيطة الماركسية تتدبر الامرين معاً .

القوى في الأسفل ، وفي الأعلى الأشكال . وباستطاعة الأشكال المراتية الهيمنة على المسرح ، وأما القوى فتحدّد معنى المسرحية وتثيرها . والقوى تحرك الأشكال ، والعمل الفعلي للمحرك (صراع الطبقات الاقتصادي) ينقل الوجوه والزينات (السياسية - الايديولوجية) . وتتجه سهام السببية المحركة من المحرك الى المتحرك ، واما شبكة السلطات أو المستويات أو الطبقات فينبغي وضعها داخل المدى الاتجاهي واللاإرتكاسي لعملية التحديد ؛ واما العمودية الاتجاهية لدى التكوين الاجتماعي فتوضح اللاإرتكاسية

الوحيدة الخط للآزمنة والتكوينات الاجتماعية ، المسهمة باتجاه واحد (مما يجعل ارتكاس المرحلة الاشتراكية الى المرحلة الرأسالية مثلاً أمراً غير معقول ، وغير مطابق لجوهر المستقبل الاجتماعي ؛ انه غير معقول من حيث المبدأ ، وقابل اذن للعقاب ، في الحقيقة ، باسم المباديء) . والتمييز المحتمل بين تراتبية الوظائف وتراتبية المؤسسات (وقد طرحه حديثاً « غودليه ») لا يبدو كافياً لتغيير طبيعة هذا القانون التنسيقي المسجل في صلب عملية رصف الطبقات الماركسية .

وقد يكون في هذه الخطيطة المكانية ، التي هي - بوصفها كذلك - جامدة بالضرورة ، مدأ إضاح لدينامية المجتمعات التاريخية ، لكن القسمة التي يجريها بين نظام لأشكال بلا قوة ونظام لقوى بلا شكل تجعل هذه الدينامية نفسها غير قابلة للإيضاح . وأخيراً فإن أكبر مشكلة كانت قد واحقتها المشكلية الماركسية هي معرفة الكيفية التي تؤلف بها من جديد بين عناصر جعلتها هي نفسها غريبة الواحد عن الآخر . وبعبارة أخرى : كيف ساعيد جمع ما فرّقه اعتباراً ، أي « مسار الحياة الحقيقية » و« الإنعكاسات أو الأصداء الإيديولوجية » ؟ ولا غرو أن يكون ماركس قد ترك جانباً آليته الصغيرة المكانية - الميكانيكية في تحليلاته السياسية الواقعية ، فهي لم تكن لتفيده كثيراً . وأما أنغلز ، منقذ الوصية ، فعلى عاتقه وقعت المهمة الموهولة القاضية بتقديم حل ، بصيغة نظرية (أي « عملية » ، وسهلة الحمل من مكان إلى آخر ، ورخيصة) ، مخصص لإصلاح الأضرار البارزة جداً التي سببتها النظرية لنفسها بنفسها . ومن هنا الإصلاحات المحل ، في اللحظة الأخيرة ، المثثلة في « العمل المتبادل » و« الاستقلال الذاتي النسبي » (رسائل إلى كونراد شميت ومهرنغ ، الخ . . .) . وإذا نُظر عن كثب إلى هذه المفاهيم أدرك أنها تترجّح بين الغشاة واللامعقول . فهي مبتذلة بالنسبة إلى أي تحليل غير منحاز لسلسلة مسن الوقائع التاريخية ؛ وهي غير معقولة في إطار مهج توضيحي أصلي .

وقاموس المفردات في « الإيديولوجية الألمانية » يتحدث بذاته عن قواعد نظم الكلام الماركسي على الخيال والواقع . وهذان الاخيران موزعان على الدوام بشكل متقابل من ناحية وأخرى من الخط . وبالأصح ليس هناك « سلوك » و« نشاط » إلا في القطب المنتج « الأرض » ، وكل ما هو بصيغة الشكل (« لغة السياسة ، والقوانين ، والخلق ،

والدين ، وما وراء الطبيعة ، الخ . . .) يُرسل ، مسبقاً ومن دون استشارة ، الى الأقواس غير المنتجة ، « الناسخة » بشكل أساسي ، الخاصة بالتصور الايديولوجي وفي السماء لا يعمل لا إنسان ولا شيء . فهي عالم « مُعيد » للضبط - تصور ، ونسخ ، وتكرار . عالم « ما بعد الاحتفال » ، حين تكون الألعاب قد انتهت . إذ إن الواقعي موجود قبل تصويراته ، كالمحتوى (الاقتصادي) قبل أشكاله . ولما كانت الايديولوجية ثانية في ترانبة الموجودات ، وثانوية في ترانبة الادراكات ، ومقبولة (في سن متأخرة) بوصفها شريكاً أصغر في العمل المتبادل ، فإنها ليست تدشينية ، وإنما هي ، بجوهرها ووصعها ، متخلّفة . إنها الواصلة ابدأ متأخرة في مجتمع ينهض فيه عمال الواقع مبكرين جداً . وإذ كانت فانوساً أحمر (بعيداً خلف القاطرة) ، فإنها لن تعالود قط صعود المحدر الرديء للانعكاس المسلي ، نصف المرآوي ونصف المسرحي . وإذ كانت كدنة لحقيقة ، وجمالاً لبشاعة ، فإنها لن تكون ، في أحسن أحوال الوجوه ، سوى القناع الملصق بجلد العصور التي هي من البشاعة بحيث لا تجرؤ على النظر في وجه يؤسها الحقيقي . ويجري كل شيء كما لو أن الفلسفة الماركسية ، المنهمكة في تصحيح مؤشر الإنكسار الملازم للأفكار السائدة ، كانت أول مستسلم للمرأة ، مخدوع بالصورة المنعكسة . وكما لو أن الفكرة الثابتة عن « الاعادة » (بوصف « السماء » المكان الذي تعكس عليه « الأرض ») قد حجبت عن اعينها قوة « الفعل » (اسقاط ، اقتراح ، انتاج حقيقة في الخيال وبوساطته) . وكما لو أن لافتة « المسرحية الرخيصة » - للايديولوجية كفن مسرحي - قد أعمتها عن أيديولوجي الفروسية - المعنيين بالايديولوجية كمأساة تاريخية .

ومن الوجهة الوصفية الخالصة ، فإن وضع عالم من التصورات « المثالية » في مقابل عالم من البنى « الواقعية » . يبدو عملاً أجوف من حيث كون معكوس الشيء لا يعقل بوصفه شيئاً ولا تصوير الواقع يعقل بوصفه جزءاً من الواقع . وفي المستوى الأول ، وبدءاً بالبنية التحتية نفسها ، يمكن لكل إنسان ، والحالة هذه ، ان يرى العكس : القوى تتلبس أشكالاً والأشكال تقوم مقام القوى . فمن جهة تُحرك القوى المادية المنتجة (الجسد ، الأدوات) التي لا وجود لها منفصلة عن علاقات الإنتاج أشكالاً لتصور العالم ، وأخرى للإسقاط على العالم . وكل نهج تكنولوجي يحمل معه نمط إستعمال ، ومهارة ، ومجموعة رموز ، وكذلك قواعد تنظيم إجتماعي - أي مجموعة كاملة من

« الأفكار » لا غنى عنها لوضع وسائل الانتاج موضع العمل . فلا وجود إذن للوسيلة المادية من جهة ، ومن الأخرى للغائية المثالية ، لأن الغائية موجودة في الأداة نفسها ، وإستعمالها يتضمن بعض أشكال الهيمنة الاجتماعية (وهذه هي الحال في المراكز النووية ، وبنوك المعلومات الجاهزة ، والأقمار الصناعية ، الخ . . .) وليست الايديولوجية متمم التكنولوجيا ، وإنما هي ذاتها الأخرى ، ولا هي طفيلي خارجي ، وإنما هي شخصها الآخر مجسداً . « ليس من أداة ، مهما كان إتقانها عبقرياً ، لا تفرض على المنجز البشري الفوري نظام الاكراهات التي تسمح باستخدامها » . (ج - ت . ديزنتي) . وتداخل « السماء » و « الأرض » عند مستوى الانتاج الاقتصادي بالذات ، وهو تداخل سبق أن كان جلياً في المجتمعات الصناعية ، ما يزال أوضح في أنماط الانتاج السابقة ، ويرز للعيان من الوهلة الأولى في الحقب البدائية ، حين تعمل صلات القرى وكأنها علاقات إنتاج (كما في مجتمعات استراليا الأصلية) ، او حين يتخذ من الصلات الدينية قاعدة إقتصادية للتكوين الاجتماعية برمتها (كما في مجتمعات الحكام الأنكا في البيرو ، أو في مجتمعات ما بين النهرين قديماً) . ولأن يستطيع المرء - وينبغي له بلا ريب - ان يميز حينذاك بين « التحتيم » و « الهيمنة » ، محاذراً ان يستتج من الهيمنة الظاهرة لبنية فوقية الفكرة القائلة بأن لا دور أساسي للتحتيم الناجم عن البنية التحتية ، فهذا لا ينقض شيئاً جوهرياً من هذا الواقع الذي تستحيل الإحاطة به : العلاقة الملائمة القائمة بين العناصر التي يقال انها من فوق وتلك التي يقال انها من تحت ، بين التسلّوات (الدينية او العائلية) والنشاطات المنتجة للفائض .

وإذا كانت الأشكال قائمة في القوى ، فذلك ينطبق أكثر فأكثر على الضد . ألا يعني التسليم اليوم بالعلم ، كقوة منتجة ، تسليماً بأن الكائنات الرياضية « تعمل » ؟ ألا يعني الاعتراف بوجود قالب لعلاقات الانتاج في نهج من التصويرات الدينية ، كما هي الحال في المجتمعات التي سبقت المجتمعات الكولومبية ، ان يجعل من هذا النهج سلفاً شيء غير كونه عملية تخييل مسوغة ؟ ولكن كيف يمكن ان يفصل داخل النظام السياسي بين ما هو « تصوير » وما هو « تفسير » ، وبين ما هو « تفسير » وما هو « تدخّل » ؟ ولأن بُفكر مثلاً في العالم بصيغة تشكيلية ، فذاك معناه سلفاً التأثير فيه . وتصوير حيوان - كما يعلمنا مؤرخ الانسان القديم - معناه تسهيل الصيد ، أو البدء به ، أو إطالة أمده ،

إطالة امده لمعاودته بشكل أفضل . وتشخيص إله - كما يعلمنا المؤرخ - معناه التغلب عليه ، وعلى كل حال الاحتفاء منه ، وبالتالي زيادة القدرة الشخصية على العمل أو القتال . والمعادلة المطروحة تلقائياً بين الرمزي واللائج تكذب امتن نتائج تاريخ الأديان ونتائج التاريخ بلا إضافات ، حيث لا سوق بالتأكيد لفك الشيء عن رمزه ، والواقع عن تصويره ، والعمل عن القول . وليس وقفاً على البدائي وحده ان يكون لرمز من الرموز سلطان على شيء من أشياء الواقع : من المعلوم انه في السحر تلك الكلمة ، او الخط ، او الصيغة ، سلطان الربط - وتلكم هي اللعنة ، او الرقية ، أو طرد الارواح الشريرة . وحينما تتدافع الجماهير الكاثوليكية اليوم بالمناكب في الشوارع لتتلقى بركة « حنا - بولس الثاني » ، فانها تفترض كذلك أن هذا الرجل يملك سلطان التأثير بالرمز في الناس أو الأشياء : السحر لم يمت ، إذن . ولكن النشاط « السياسي » الأكثر تداولاً يومياً والأشد دينوية يعرض تأثيرات اللاواقع الحقيقية - سواء في تظاهرات عمال التنظيفات بالأمس أو في تظاهرات أنصار المرأة أمس الأول - لأن المشهد الذي تصوّر به زمرة نفسها وتصور به للآخرين انها زمرة يفيد في تكوين الزمرة (حين لا يؤدي المشهد الى ولادتها) . وسواء في الشعر الغنائي ، أو في الرسائل الجامعية ، أو في المظاهرات الثقافية للأقليات التي تخاطب بعضها بعضاً والتي يدور الحديث عنها (الاركستانية ، والباسكية ، والايرلندية ، واليهودية ، والفلسطينية ، الخ . . .) يرى المرء في كل مكان كيف أن « الاتفاق على هوية الزمرة ووحدتها يصنع واقع الزمرة ووحدتها » (بورديو) . والاحظ ذلك على شاشة تلفزيوني ، حيث ارى مثلاً رئيس الجمعية الوطنية يجعل ما يتلفظ به يتم في المحضر الذي تم فيه التلفظ به ، وهو يعلن دورة الربيع البرلمانية دورة مفتوحة ، أو حتى في صحيفتي المعتادة ، حيث ارى مجرد طباعة اسم علم تجعل هذا الاسم موجوداً سلفاً كقوة تضاف الى لعبة في القوي - ناهيث عن الكلام على آخر فصيحة عامة لم يخلقها افتضاحها ، ولكنها لا توجد سياسياً إلا من خلال نشرها . وبالاختصار فيها هوذا عالم « التصويرات » يستعيد الوانه وحياته ؛ إلا ان تكون كلمة « تصوير » هي التي تكشف سلفاً عن نوع من عدم كفاية دلالية ؛ وأن تكون كلمة « واقع » بحاجة الى تدقيق . ولا يتبع الخط الحدودي بين الواقع واللاواقع ابداً خط القسمة بين المادي واللامادي ؛ ووضع واقعية ساذجة بإزاء مثالية ساذجة كفيل وحده بان يجعل خط الأفق الذي يفصل الفعل عن غير الفعل يطابق خط « السماء » و« الأرض » ، خط الفكرة

والواقع ، خط الأشكال والوقائع . وكما ان هناك خطباً خاصة باعلان نتائج سباق او مباراة (خطب يكون القول فيها بوصفه قولاً بمشابة عمل) ، كذلك هناك تصرفات فكرية - محركة يترع فيها مجرد تصوّر الحركة إلى إحداث الحركة : وهذا ما يحصل في الدوار . ويصاب المرء بالاعتقاد كما يصاب بالدوار . أيتصوّر ألا يكون الله في نظر مؤاكر من اقليم « قانديه » تربى على أيدي الآباء الطيبين ، وعضو سابق في « الشبيبة الكاثوليكية » ، ومن قراء مجلة « لأكروا » ، وشماس لأبرشيته ، ألا يكون الله في نظره سوى « تصوّر » ؟ أو لا يكون الله سوى « فكرة » في نظر الايراني أو الافغاني المعدمين ؟ لا : بل هو حضور تام وملح ، حضور أحق من الحقيقة المحيطة . إنه أكثر من انعكاس مشوّه للسيد الاقطاعي ، إنه مشيئة فوق كل مشيئة تدفع الى مواجهة الدبابات (« الله قوة عظمى ») ، إنه قوة رهيبة من لمب . وإنما لمسألة إستراتيجية حديثة : الله الأب ، كم كتيبة يملك ؟

ويستنتج من هذه اللوحات السريعة أن مشهد المأساة جزء من المأساة ، وأنه ينبغي ان يكون هناك أكثر من مجرد تصورات وجدانية في « اشكال الوعي الاجتماعية » ، أو شيء غير أفكار الايديولوجيات لكي تحدد الطريقة التي بها يتخيل الناس ، أو يتكلمون ، أو يفكرون ، الطريقة التي بها يعيشون ، ويموتون . وقد يكون أقل ما يستنتج منها نوع من غط وجود للايديولوجية بوصفها ارادة وتصوراً ؟ أجل ، شرط ان لا تعطف « الواو » احد الأمرين على الآخر ، وإنما ان تبسط الواحد في اثنين ، بوصفه الوحدة الدينامية لصورة وإرادة .

ومن الوجهة الفاعلة فإن النموذج التوزيعي الذي يشكل فصلاً منهجياً في صيغة انفصال جسدي ، بل في صيغة انبنات واقعي (سواء كان هنا « او » حتى هناك) يعمل بوصفه منطلق انشقاق . نموذج مزدوج الشخصية ، إذا كان التعبير أفضل . وكما لو انه كان بالامكان ان يكون هنا ، من جهة ، « الناس الفاعلون حقاً » ، معتبرين في علاقاتهم الانتاجية المادية مع الطبيعة والمجتمع ، وهناك ، من جهة اخرى ، امثالهم المتخيلون كما يبدو للآخرين أو لأنفسهم ، « بالفكر » . وانه لنسيان لكسوف الناس الذين يتناسلون « في » زمريتهم تبعاً لبعض « الأفكار » والذين يتتجون فائض القيمة لمستغليهم « هم إياهم » ، وأنه ليس لهم سوى بطاقة هوية انثروبولوجية واحدة (العرق أو الأمة ، اللغة ، الطائفة ، الوضع الشخصي ، إلخ . . .) . والناس الفاعلون حقاً

(« كما هم مشروطون بنمو قواهم المنتجة وما يقابلها من تصريف » الخ . . .) قد يكونون مبدئياً « اناساً موجودين واقعياً » ؛ وأما ان يُجمل منهم مجرد عمال منتجين ، خارج نطاق ما هو متداول ، وخارج نطاق الجماعة ، وخارج نطاق التراتبية ، فمعناه طرحهم في الواقع كأناس مجردين . بلا عيظ ، ولا اقتناعات ، ولا ذاكرة ، ولا عادات ، ولا مظهر وجود (لا لشيء إلا لأن التصورات الجماعية تشكل علاقات الانتاج) . وفي مقابل ذلك فإن الفلاحين البروتانيين الذي يصوتون بانتظام ضد مصالح طبقتهم ، والكاثوليكين الايرلنديين الذين يشطون في اقامة العقبات بوجه اخوانهم الطبقيين الانجليكانيين ، والمستغلين الشيعة الذين يتقاتلون مع المستغلين السنة (باختصار ، فلأن الذي يسكن عند قارعة الشارع) سيكونون « اناساً مجردين » ، غير فاعلين ، ولا أحياء ؛ ظلالاً ترتعش بين الظلال ، واشباحاً سماوية لوجودهم الارضي ، وغرباء امام جوهرهم الخاص (مجموعة العلاقات الاجتماعية المحددة اقتصادياً) . بمعنى من المعاني : ضحايا من لحم وعظم لعمليات استباح صيبانية . وبما ان الناس الأحياء والفاعلين يكابرون في ان يتصرفوا وفقاً لجوهرهم الحقيقي ، فانه ينبغي حينئذ ان يُنظر إلى كل ما يجعلهم يعيشون ويتصرفون بهذه الطريقة ، أو تلك ، ووفقاً لقانون سلوك معين ، أو لسكن معين ، أو لغذاء معين ، أو لعواطف معينة ، أو لمحظورات معينة ، أو لسلوكية جنسية معينة ، لا وفقاً لغيرها ، ان يُنظر الى كل ذلك على أنه « غير واقعي » ؛ وباختصار أن يُنظر إلى بنى القرى ، والتصورات الخرافية ، والآلية الذهنية ، والاستعدادات الإنفعالية ، والميراث العرقية ، الخ . . . أي الثقافة بمعناها الحقيقي ، أن يُنظر إليها ، في ضوء علم يبحث في الظروف الواقعية ، على انها متممات كمالية . ولعل هذا هو ما فعله عبر ثلاثة اجتماعات أو أربعة من اجتماعات « الاشتراكية الدولية » الاقتصادي الماركسي - حين أولى اهمية « ثانوية » للبنى الأولية للحياة الاجتماعية (أعراق ، أمم ، لغات ، أديان) . وعندما يصبح القطع جرحاً ، والايديولوجية ممارسة ، فان الفُصام يكون باهظاً . والبنى الأثرية للهوية الاجتماعية ، أي تلك التي تحمل « الإعلام » عن الجماعات والتي ليست ترجماتها الفكرية إلا ظلاً محمولاً ، وإلا بصمات الجماعة المحفورة في أعماق التصرفات الفردية ، كل هذه البنى الذهنية لتحقيق الذات لا تتلاشى في الخيالي لأن « العلم » أعلنها خيالية ومدونة

لحساب « الوعي الزائف » . وليست عودة « الخيالي » الى « التاريخ الواقعي » من قبيل عودة الخطأ الى الصوات ، وإنما من قبيل عودة الكيد الى النحر .

٢- الصدع المزدوج

يستدعي نموذج الخصومات ، من الوجهة النقدية الخالصة ، نوعين من الملاحظة . وقد يكون على المرء أن يعالج في المحل الأول نوعاً من مثال للسيبية ، وفي الثاني دعوة الفكرة للإقامة في الذهن بوصفها ملازماً سلبياً للجسد (أو في الوجود الواعي بوصفها ملازماً سلبياً للوجود الواقعي) . وسيكون الغرض من الملاحظة الأولى إبطالاً من الاستعمال تقنياً تقريباً ؛ ومن الثاني تحديداً منطقياً للموضوع .

أ (الاعتراض التقني

لم يكن لماركس ، كما لعصره بأجمعه ، وبالوتيرة نفسها ، من شاغل سوى « التفكير بالمحرك » . « فصراع الطبقات محرك التاريخ » : القوة الشاملة القابلة للتطبيق في كل مكان التي يسبب نظامها جميع التحركات في المجتمعات الطبقية . وتبعاً لعملية التحقيب التي يقترحها « ميشال سر » ، فإن هذا المحرك من النمط الاتجاهي ، أي نمط الجبل الأول^(١) . وعليه فسيكون للمشال الماركسي للحركة ، الحركة قبل التحويلية وقبل الاعلامية ، ثورتان (علميتان) متأخرتان . وهما ، إذا شئنا ، ثورتا « لاغرانج »^(٢) و « لاپلاس »^(٣) . ثم وصل مباشرة ، « كارنو »^(٤) و « ماكسويل »^(٥) . فلتتفاهم جيداً .

(١) « المحركات ، مقدمات للأنظمة العامة » ، في « التوزيع » ، (هرميس ٤) ، ص ٤٣ - ٦٣ . ويبدأ « سر » ثلاثة انماط

كبرى من المحركات هي على التوالي : القلي (مادي) ، والتمويل (حراري) ، والإعلامي (الخاص بالتوجيه)

(٢) رياضي فرنسي (١٧٣٦ - ١٨١٣ م) أهم أعماله « الميكانيك التحليلية » (١٧٧٨ م) وهناك نظام من اعدادات العامة

في الديناميكا يحمل اسمه . (المترجم)

(٣) فلكي ورياضي وفيزيائي فرنسي (١٧٤٩ - ١٨٢٧ م) صاغ في كتابه « عرس لنظام العالم » فرضية شهيرة عن تكوّن العالم

من سديم قديم كان يدور حول بواة ذات حرارة مرتفعة جداً أدى انشطار طبقاتها الخارجية الى انفصال حلقات متتالية

تكوّنت منها الكواكب والأجرام الدائرية في فلكها بينما شكلت النواة المركزية الدائرية بسرعة كبيرة جداً الشمس

(المترجم)

(٤) فيزيائي فرنسي (١٧٩٦ - ١٨٣٢ م) أقام للمرة الأولى رابطة بين الحرارة والعمل . وهو مؤسس علم الدينامية الحرارية

الحديثة (المترجم)

(٥) فيزيائي اسكتلندي (١٨٣١ - ١٨٧٩ م) صاحب نظرية شهيرة في كهرمعاطيسية الضوء اتاحت الاطلاع على قوانين

الانعكاس والانكسار . ويمكن اعتباره من ناحية ثانية احد غترعي اللاسلكي لوصفه أسسه النظرية (المترجم)

إن الحس السليم العلمي في حقبة من الحقب لا يخضع للتسلسل الزمني للمكتشفات ، بل لأشد مقاييس الفكر بطقاً في التطور . وبوسع تاريخ العلوم ان يثبت في أقصى أحوال الإقتضاء ، أن الصدفه دخلت مضممار العقلاني عام ١٧١٣ م مع مؤلف «برنوي»^(١) ، وأن الفكرة الأساسية للديناميكا الحرارية كان قد قال بها « سادي كارنو » عام ١٨٢٤ م في مؤلفه « خواطر عن القوة المحركة للنار » . ولكن منتصف القرن ، أي حين كان الجهاز التوضيحي الماركسي قد « اعدّ تركيبيه » ، هو البداية الحقيقية لاهتزاز النماذج الكلاسيكية ، مع إعادة طرح الميكانيكا العقلانية المستمدة من نيوتن على بساط البحث^(٢) . وتحطمت وحدة الوجود المادي - أو نوع من رؤية متماسكة الى المادة - حين بدا ، مع « النظرية التحليلية للحرارة » (فوريه)^(٣) أولاً ، ثم مع نظرية حركية الغازات (كلوزيوس)^(٤) ، وبعدها بقليل مع النظرية الكهرومغناطيسية ، أن جميع الظواهر المادية ليست من جوهر ميكانيكي . وعلى سبيل المثال فإن الميكانيكا الكلاسيكية التي دعماها قانون الجمود (كل جسم يخضع لقوة وحيدة يتحرك باستمرار في خط مستقيم) ، وهوأس السكونية ، وقانون التعادل بين الفعل وردالفعل ، وهو أس الحركية ، تطرح وتفترض فكرة حفظ الكتلة ، أو حفظ كمية المادة . فهي لا تقيم وزناً لـ « عدم الاستعمال المتنامي للقوة » ، أو لتناقص الطاقة غير القابلة للاستعمال « الذي يؤكده المبدأ الثاني المعروف بمبدأ « كارنو - كلوزيوس » (الذي سيطعن فيه انغلز بوصفه تعسفياً في كتابه « جدلية الطبيعة ») . ولأن تستثني الطبيعة بشكل ما المادة (لا بوصفها مقولة فلسفية ، بل بوصفها مدركاً علمياً محدداً تاريخياً) ، ولأن يكون في وسع هذا الاستثناء ان يعني شكل مباشر تاريخ البشر ، بوصفه جزءاً من الطبيعة - فسوف يُستبعد

(١) اسم اسرة من الرياضيين والفيزيائيين السويسريين تتألف من جاك (١٦٥٤ - ١٧٠٥ م) وأخيه جان (١٦٦٧ - ١٧٤٨ م)

الذي تدرب على يد الأول ، ثم من دانيال (١٧٠٠ - ١٧٨٢ م) وهو اس جان (المترجم)

(٢) كانت مدركة « سادي كارنو » قد اكتشفت بعد خمس وعشرين سنة من التأخر ، على يد الفيزيائي الانكليزي « تومسن » ، اللورد كيلف ، الذي اخرجها الى الوجود من جديد عام ١٨٥٠ م فقط

(٣) رياضي وفيزيائي فرنسي (١٧٦٨ - ١٨٣٠ م) له مكانة كبرى بين اقراءه في القرن التاسع عشر ، ويعود اليه الفصل ، الى جانب اعماله المتعلقة بنظرية الحرارة ، في فرضية هامة عن الحدود الخاصة بمعادلة جبرية صحح بها فرضية ديكارث (المترجم)

(٤) فيزيائي ألماني (١٨٢٢ - ١٨٨٨ م) أكد علم ١٨٥٠ م عملية تناقص الحرارة ، وسبب الأهمية السطرية للحرارة النوعية للمرات ذات الاحجام الثابتة ، وأدخل تحسيبات على النظرية الحركية للغازات عام ١٨٥٧ م (المترجم) .

هذا الغرض ، المزعج بالفعل حتى النهاية ، اخلاصاً لمبادئ النظرية التي لا يجوز المساس بها . علماً بأنه ، في اللحظة التي أرسيت فيها قواعد المفهوم العلمي الجديد للتاريخ (١٨٤٢ - ١٨٤٨ م) ، كان النظام المطمئن نفسه يسود في السماء وعلى الأرض ، جاذبية كونية و مقالة في الميكانيكا السماوية . وانه لنظام مادي ثابت ، ومتوقع ، ومستمر ، يسمى السبب فيه الى النظام والسلم والطبيعة التي اليها تنتمي نتيجته ؛ وتخضع فيه حركة الأجسام للمبدأ الذي يخضع له التوازن ؛ وتكون فيه جميع النقاط الخاصة بنظام ما متناغمة مع نظام القوى الذي يحركه ، والذي يزحزحه عن موضعه ، والذي يتنقل داخله . ويستنبط فيه المحلي من الإجمالي الذي يسبق وجوده وجود الأول ويسط سيادته من غير أن يحتاج إلى مساعدة .

ويتصور ماركس وانغلز التاريخ ضمن نطاقات الميكانيكا الكلاسيكية التي في حدودها تتلقى « السكونية » ، أو « علم توارن القوى » ، و « الحركية » ، أو « علم القوى المسارعة أو المؤخرة للحركات المتنوعة التي عليها إحداثها » (لاغرانج) ، ضبطاً مشتركاً ، تبعاً لنفس مبادئ « المثل » العامة ، ومبادئ « تأليف القوى » ، ومبادئ « السرعات الافتراضية » . وعلى سبيل المثال فان متوازي الاضلاع الخاص بالقوى الذي سيستخدمه انغلز و بليخانوف^(١) لـ « شرح » نتيجة الافعال الفردية في الحقل الاجتماعي مستعار من « السكونية » . قوة حادة ، قوى حقيقية ، قوة جود - ما يزال هذا القاموس يترجع داخل تحليلات علاقات القوى وتقدماتها وتقلاتها في تصورنا الساذج للأوضاع التاريخية الواقعية (إنه قاموس جريدة « لومانيته » اليومي ، وقاموس « علاقة القوى العالمية » كما يبدو في تقارير الكونغرس) . وتنتسخ العقيدة تبعاً لما هو مائل (لمثل هذا وجدت العقائد - انظر ما جاء قبلاً) . والمزعج ان معرفتنا تغيرت مذاك في لغتها وفي نظم كلامها ؛ وبصورة خاصة فإن معرفة التحرك ، والتغيرات الداخلية للحالة وليس لمجرد الانتقالات في المكان فقط ، لا تستعير طرزها الوصفية من الخطيطات المسطحة للميكانيكا ، بل من طرز أشد إبرازاً للخصائص (أو أكثر رهاقة ، وبالتالي أكثر ملاءمة للتعقيد الدقيق الخاص بالقضية الاجتماعية) . وحينها يتصور انغلز (او باديو) ما هو ناجع في هرطقة من الهرطقات ، البروتستانتية في القرن السادس عشر مثلاً ، فإنه

(٢) اشتراكي روسي (١٨٥٦ - ١٩١٨ م) ، عدا ، بعد ان كان احد انصار عامة الشعب ، اول دعاة الماركسية في روسيا . وترجم عدة مؤلفات للماركس وانغلز الى الروسية ، وأسس في المنفى في جنيف أول زمرة ماركسية من اجل روسيا «تحرير»

يستخدم بشكل عفوي لغة الميكانيكا العقلانية . « وإنشطار الايديولوجية الدينية يفسر إطلاق العلاقات الطبقة الحقيقية ^(١) » . « و يفسر » تعني هنا ترمز وتقل معاً . والقوى الحقيقية « تندفع » عكس مجرى الايديولوجية ، ويحدث تحرك مع مجراها ، ولسوف يُفترض أن التحرك الاجتماعي ، حتى وإن لم يكن بسيطاً ولا بخط مستقيم ولا مباشراً ، أي بكلمة واحدة ، غير قابل للحساب ، مزود بحدة عمالة لقوة صعود البرجوازية (فكرة كمية الحركة) . والسببية ، بما تولفه من مقاطع مستقيمة موجهة ، ذات قبل أو بعد ، ذات اتجاه إلى أعلى أو إلى أسفل ، مستقيمة الخط أو إتجاهية . وهي ميكانيكية بما نفترضه على الأخص من نسبة في درجات المسافات بين القبل والبعد ، بين الأعلى والأسفل ، بين سبب التحرك ونتيجته . فإذا تحركت كتل (بشرية) في ألمانيا في القرن السادس عشر تحت راية البروتستانتية ، فذلك لأنها مدفوعة إلى التحرك بقوى اقتصادية « مكثلة » كذلك ، لأن الكتلوي هو وحده القادر على زحزحة الكتلوي . يفهم ضمناً : كمية التحرك = كمية المادة . وإنه لتجانس خطر في التسمية بين الكتل (الشعبية) والكتلة (« علاقة ثابتة بين القوى المطبقة على جسم والمسارعات المطابقة لها ») . وتدين نماذج انغلز التوضيحية - وهو على أي حال ، المؤرخ الرائع للقرن السادس عشر - كذلك ، وعلى الرغم منه بلا ريب ، بالكثير إلى قراءة لما سيكون بشكل قوى / تحركات ، وهي شبكة لم تكتمل بالطبع ، وتبعاً لنظامها الذي لا يمكن تجاوزه ، لكن الأنظمة قد تغيرت مذاك وتهذب مبادئ التوضيح ، داخل النظام المادي الطبيعي نفسه . ولأن تتمكن نفقة بطرف الأصعب من أن « تحدث الفرق » آ في بعض الظروف ، ولأن يكون في مقابل انحناء يسير إنحراف كبير - فهذه المعجائب لم يعد لها وجود . ولأن ينظر إلى النظام ، بما يحدث من ضجة ، أو إلى القرار ، بما له من حجم في الإعلام على انها نموذجان وصفيان فليس هناك بالضرورة من تشابه أو تماثل بين كمية الطاقات المنتجة وكمية القوى المحركة . وعليه فان التوزيع الساذج للأرض والسماء ، للوازن والخفيف ، للمحرك والمحرك ، حجر عثرة في سبيل الايضاح بدلاً من الإسهام فيه .

« العمل » (١٨٨٣ م) كما أسس مع لينين في جيف جريدة (الشراة ١٩٠٠ م) والتحق شعبة الماشعك بعد المؤتمر الثاني للحزب العمالي الروسي الاشتراكي الديمقراطي (١٩٠٣ م) . وما إن عاد إلى روسيا بعد ثورة ١٩١٧ م حتى عاون الثورة الاشتراكية وتوعد البولشعك بالسلطة (المترجم) .

(١) في الايديولوجية ، (ماسيرو ، ١٩٧٦) ، ص ٣٥

وبعض النظر عن إرادة الإستكمال أو التعميم إنطلاقاً من النماذج الجديدة ، فإن في الامكان على الأقل الاحتفاظ بالمعكوسة شكل /مضمون في عدد من المقولات أو المفاهيم ، على امتداد قرن من الزمن . فالذي كان يبدو لأحد العقول المستتيرة في عام ١٨٤٠ وكأنه من الرواسب ، أو متاخم ، أو مماسّ للتفسير السببي ، أو كأنه رمز لبلبلة ينبغي التخفيف منها ، أنقلب إلى وسائل لإنتاج النظام ، كما تحوّلت الظاهرة غير القابلة للتفسير إلى وسيلة لتوضيح الظواهر . وكان ماركس يفكر داخل عالم منظّم (بكل ما في الكلمة من معاني) ، هاديء ، على درجة عالية من الاستقرار ، حيث سيأتي الأرج الثوري ليحتل مكانه فيه كحلقة متوقّعة و تنمية في نهاية سلسلة من الأسباب والنتائج المتناغمة بعضها مع بعض . ولا تقوم « الثورة » مقام الإخلال بهذا النظام المادي والمنطقي ، بل هي على العكس لتثبيتته وإظهاره . وقد انبثق عن طبيعة متناغمة حالية من الإستثناءات ، في وسع مجموعة محدودة من القوانين العامة أن تقدم وصفاً حصرياً لها ، تاريخ ارضي ذو حكمة بسيطة ومتّصلة ، هي كذلك متناغمة في كل نقطة من نقاط الأرض ، كما « سينبثق عن القانون الطبيعي الذي يتحكم بتحريك البشرية القانون الاقتصادي لتحرك المجتمع الحديث » (مقدمة « رأس المال » ، ١٨٦٧) .

ومند ولادة « علم التاريخ » هذا تبدّلت طبيعة الموضوع الطبيعي ، وتبدّلت معها العلوم الميزيائية . وها هي بنى الحركية لكلاسيكية القائلة للانعكاس والمحافظة ، هذه البنى التي ترتفع فوق عالم متوقّع بكلّيته بشكل مباشر وحشوي في النهاية ، تجدد نفسها وقد ألحقت بها ، في نهاية القرن التاسع عشر ، أنظمة تجري فيها ، كما كتب « ماكسويل » معلقاً على تجربة عن انفجار قطن البارود الملتهب ، تبديلات في الطاقة « حينما يكون النظام قد بلغ نوعاً من شكل خارجي ، مما يستلزم بدلاً من عمل ربما يكون ضئيلاً جداً ، ولا مجال لمقارنته ، بصورة عامة ، بالطاقة التي يطلقها هذا البذل من عقالها . وهذه هي حال الصحرة التي يقتلعها الصقيع وتبقى متوازنة فوق نقطة معيّنة من سفح الجبل ، والشرارة الصغيرة التي تشعل الغابة الراسعة ، والكلمة الصغيرة التي تجعل العالم في حالة حرب ، والوازع الصغير الذي يمنع الانسان من فعل ما يريد ، والغيرة التي تفسد جميع حبات البطاطا ، والبريغم الذي يصنع منا فلاسفة أو حقى . ولكل وجود ، انطلاقاً من مستوى معيّن ، نقاطه الفريدة : وكلما ارتفع المستوى كثرت النقاط . وهناك في هذه

النقاط تأثيرات حجمها المادي من الضالة بحيث لا يمكن أن يحسب لها كائن زائل حساباً في وسعها ان تنتج نتائج ذات أهمية كبرى . وجميع النتائج التي تحدثها المشاريع البشرية تخضع للطريقة التي بها يُستفاد من هذه الحالات الفريدة حينما تسنح^(١) . ونهايات الحركية التحليلية تستقبلها معرفتنا بالطبيعة وكأنها أشياء حتمية . وإذا كان هناك اليوم علوم في الأمور التي لم تكن معرفة الأمس الشاملة تريد الأخذ بشيء منها ، فبأي حق تدوم اليوم طريقة بمعرفة التاريخ ولدت في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، في الوقت الذي تكون قوالبها المنطقية قد طرحت صلاحيتها على بساط البحث ؟ وهل يكون علم التاريخ العلم الوحيد الذي لم يُغربل ، ولا عي به تاريخ العلوم ؟ إن الإجابة على هذه المسألة الحقوقية لا تخصه : إنها خاضعة لنظام الوقائع .

ب (الاعتراض الموضوعي :

إن ميكانيكية القرارات وتبادل الأعمال تشد الماركسية إلى زمانها ، وتخضع نقدنا لمجرى الأمور والمعرفة بها . وهو ، بهذا المعنى ، نتيجة طبيعية لها ، ولا يحوج إلى تغيير أرض المعركة . وفي المقابل فإن التساؤل عن طبيعة « الفكرة » يعرض لمنايا (جمع منفي) أشد تعسفاً .

لنفترض للحظة أن السماء فارغة ؛ فيغدو من غير المجدي فدح الذهن لمعرفة كيف يعاد وصل الجسور بين ما يعيش في السماء وما يقطن على الأرض . فالأرض بحد ذاتها هي سماؤها الخاصة . وبعبارة أخرى : بدلاً من التساؤل عن الكيفية التي بها تؤثر الأفكار في الأشياء ، أو تؤثر أشكال الوعي الاجتماعي والقوى المادية الاجتماعية كل في الأخرى ، يمكن البدء بالتساؤل عما إذا لم يكن ربط « فكرة » بنظام قوى سبق تحديده نتيجةً مصاحبةً لانتاج هذه الفكرة بالذات بوصفها نتاج قوة خاصة ، أو ما إذا لم يكن المقر الأخير للفكرة هو الأرض لا السماء ، أو ما إذا لم يكن غمط وجود « الفكرة » يعمل منها نشاطاً مادياً على الفور . وبوضوح : لم تجد السنة الماركسية من حل مرض لمشكلة الايديولوجية ، لأن الأمر كان يتعلّق بمشكلة زائفة (لا تُطرح بالعبارات المقترحة) .

(١) استشهد هذا أيليا بريوجين وإيراييل ستانجر في « الحلب الحديد » ، ص ٨٧ ، (باريس ١٩٨٠) .

ولن تكون المسألة ، على هذا ، ان يتم من خارج نقل موقع تعريفات الايديولوجية من المضمار (مرآوي / نظري) الى المضمار (عملي / سياسي) ، وإنما أن تبدل التحديدات « الداخلية » للمضمار . فالايديولوجية لا تحدث حيث يعتقد انها تحدث ، اي في فلك الأفكار . ومعلوم ان هذا التحديد المكاني التلقائي هو ما اروثته المثالية العقلانية ، عبر ماركس ، للماركسيين وخصوص الماركسية ؛ ولسوف تكون هذه الإوالية الخاصة بما قبل الادراك أنسب الأهداف للنقد . ويمكن حذر الخطأ بنظرنا في هذا الارتكاس السابق على التفكير الذي نظر بموجبه ماركس بشكل عفوي الى الاديان والايديولوجيات بصيغة « تصورات ذهنية لا كفضية تنظيمية » .

ولا تخطر الفكرة في رؤوس الناس بأكثر مما ينحل الكلام في حروف الطباعة . وتعالج الايديولوجية في وقت معاً عملية تصوّر للعالم وتنظيم للبشر الذين هم الظاهر والباطن لنشاط واحد . وبعبارة اخرى ليست الفكرة تحديداً ذاتياً . ان لها « المادية الموضوعية لمسار تنظيمي » . فالتناس يفكرون من أقدامهم . ولمعرفة المادة التي صنعت منها فكرتهم وكيفية صنعها ، ينبغي النظر أولاً الى الارض ، حيث يضعون اقدامهم ، ومع من ، وكيف (ومن هنا تفاهة العلاجات البديلة لهذا النوع : « انزع هذه الفكرة من رأسك » ، لأن السيفان هي التي تقرر) . وكما ان عقيدة ثورة تنشيء ذاتها بإنشائها شبكة حواملها العملية ، فان تكوين عقيدة دبية وتكوين طائفة المؤمنين المترتبة ليسا سوى شيء واحد . وقضية تشكيل الزمرة ليست خارجة عن قضية الفكرة ، ولا هي لاحقة عليها ؛ انها جسمها الخارجي ، ولكنه ليس الجسم العرضي . وليس من مجموعة شبه منهجة من التصورات يمكن ان تتشبه بها ، فيما بعد ومن خدج ، بنية تنظيمية معقدة بعض التعقيد . « وتشكل السلسلتان وتفرطان معاً » حسب منطق واحد لا يتغير . وكما ان « تشغيل » ايديولوجية ليس قط « محايداً » او لا مبالياً ، فكذلك هي مضامين الفكرة المتجلية في اشكال التنظيم التي تجعلها ممكنة وتجعلها هي بدورها ضرورية . (فالتفكير في الطبقة العاملة كعامل تحرر شامل مثلاً ، كان معاء أن يجعل على الفور من نموذج تاريخي معين لمصنع بمركزيته ورأسيته وتقسيم المهام فيه ، نموذجاً تنظيمياً في نظر حلة هذه الفكرة) . وهذا ما يفسر ان اي ايديولوجية تُعرض على العالم تُعرض ما هي مصنوعة منه ، ولأي غرض صنعت . وما يسمى في زمن معين من

التاريخ « انهيار اليقينات » يتوضح أول ما يتوضح بفعل تفتت بنى الانتفاء الموروثة عن زمن سابق . (فليس هناك من ناحية ، في الغرب الصناعي المتطور ، « أزمة ماركسية » ينبغي ان يلقى بها ، بطريق التابع والاستنتاج ، أزمة المنظمات السياسية والنقابية للحركة الشيوعية . فهذه الايديولوجية تمر بأزمة في النطاق الذي تصبح فيه انماط تنظيم « الفكرة » ونقلها الى الناس والمحافظة عليها ، وهي الانماط التي تؤلف قاعدة هذه الفكرة ومستندها ، مهجورة اقتصادياً وتكنولوجياً في هذا الجزء من العالم) .

وليس من ايديولوجية حيّة إلا وهي مدججة ، لأن كل ايديولوجية تشتت ، في مدركها نفسه ، إجراء إدماج معيناً باتجاه المنبع ، كما تثير غمط جرفيّة معيناً باتجاه المصب . فلا يبحث عن حقيقة العقديّة المسيحية بين سطور الانجيل ، بل في البنى التنظيمية للمسيحية ؛ ولا تكتشف حقيقة العقيدة الماركسية - اللينينية في الكتب التعليمية التي تحمل الاسم نفسه ، ولا في النصوص المنبثقة عن أصلها الأول عند اقرب نقطة من الينابيع ، بل تكتشف في البنى التنظيمية للشيوعية . فلقد نسلت كل منهما الأخرى وانبتت في الوقت نفسه^(١) ، لكن طريقة عمل الأحيات حددت طبيعة العضو المسمى « ايديولوجية » . وعليه فإن القول بأن الفكرة ، بوصفها فكرة ، ليست عاملاً على صعيد الواقع معناه ان يجنب المرء عن نصره وجود الفكرة بوصفها فكرة . فكل عملية تفكيرية تحيل على جهاز ناقل يبينها « من داخل » ولا يمكن فصله عنها . وتغدو هذه العملية غير معقولة عندما يوضع شكل جوهري في مقابل نظام قوى مادي ؛ لكن هذه المواجهة ، أو هذه العملية التقطيعية ، لا وجود لها في الواقع . ولقد كنا بدأنا بحذف الصلات المحسوسة بين حدود القضية لنلاحظ بعداً انه ليس في مقدور فكرية مجردة زحزحة قوى واقعية . وكان معنى ذلك نسيان ان ارتباط شكل من اشكال التفكير بحقل للقوى يتم هو نفسه بوساطة القوة المحركة لمجموعة افكار فاعلة بوصفها عامل تدخل على صعيد الواقع وسط القوى المجاورة وفيها . ومعناه كذلك المناداة بروح التكاتف بين الجماعة من غير وجود للجماعة . وكان فهم نتائج التفكير يفترض طبعاً رفض الاعتقاد بالفواصل

(١) يبدو من عبارة الكاتب ان العقيدة المسيحية هي التي انجبت البنى التنظيمية للمسيحية (وهذا بطريق ابعاض على الماركسية والبنى التنظيمية للشيوعية) وانه لا يمكن فصل انشاء البنى عن بناء العقيدة التي اجنتها والمكسر ، ولكن الذي يحدد طبيعة « الايديولوجية » ليس العقيدة بحد ذاتها ولا البنى بحد ذاتها ، وإنما الطريقة التي تعمل بها هذه البنى . (المرحوم)

السحرية للتفكير (بوصفه قوة مستقلة بذاتها) ؛ لكنه ربما كان يبدأ برسم خريطة تاريخية للزمر كما تنظم « داخل » هذا التفكير او ذاك . فوداعاً للابحاث الموضوعية ، ومرحباً بالابحاث في نسبة الشيء الى غيره من الأشياء .

إن العمل الماركسي في مصمار الايديولوجية ينبثق بشكل مباشر عن نقد الدين كان كاشفه الاكبر « جوهر المسيحية » لفيورباخ (« الايديولوجية الالمانية » و« اطروحات عن فيورباخ » ، ١٨٤٦ م) . وانه لإجراء نظري مناسب تماماً . فقد سُوِّغت الأولوية الدينية بالمنطق : « ان الشرط التمهيدي لكل نقد هو نقد الدين » (ماركس ، ١٨٤٤ م) ؛ وبالتسلسل الزمني : « القسس ، انهم الايديولوجيون الأوائل » (ماركس ، ١٨٤٥ م) . وليست نقطة الضعف كامنة في هذا ، بل على العكس تماماً . ويخيل الينا بحق انه بالضغط على هذا المفصل ، وباطالة التأمل في هذا الرباط الاول ، وبالعودة الى هذه المقدمات الأولية ، كان في وسع الجدلية المادية التي بلغت سن الرشد أن تفضي ، في مجال النجاعة الرمزية ، الى نتائج أفعل بشكل آخر . فالجذري هو ما يصل الى جذور الأشياء . وقد خطا ماركس في نقده للدين خطو معتدل . بل غالى في الاعتدال حتى انه توقف في منتصف الطريق . وإذا كان قد رغب في إدراك روح الدين بمعزل عن الجسم الكنسي - دون ان يتنبه الى ان دراسة الكنيسة هي مفتاح اللاهوت المسيحي ، لا العكس - فقد انتهى بأن اخطأ غرضه بشكل جذري . فالوهم الايديولوجي هو وهم اولئك الذين يؤمنون بالايديولوجية بوصفها وهماً . وقد حلل ماركس الشاب الدين على أنه نهج « انعكاسات » خداعة ، و« قدرته الاجتماعية » على انها نتيجة استلاب للضمانات الفردية البائسة ؛ لكنه لم يحلله قط بوصفه بنية انتهاء طائفي ، سياسي وعرقي في وقت معاً . فترك التنظيمي يسقط - « شعب الله » - ليركز جهده على السامي - عمليات تصور الله . فهو اذن لم يفهم الحقيقة الايجابية للسعادات الدينية (المؤمن أو المناضل) ، هذه الحقيقة المختزلة في حالة اكثر خفة هي حالة « هالة هذا الوادي من الدموع » ، لأن نقد « الوهم » الديني انساه الحقيقة الطائفية لـ « المؤسسة » الدينية . لقد حجب الدين بوصفه نهجاً من التصورات الشكلية الدين بوصفه قوة جماعية منظمة^(١) . فلتعجب بعد

(١) ان امثله الذي لا يستأهل في الحقيقة سمته السيئة سوف يهتم وحده فيما بعد بهذا المظهر الأخير ، ولكن من غير رجعة الى الوراء ، حول التعريفات البعيدة المتناول للايديولوجية بوصفها البنية العرفية للوعي العرفية . وظاهرة الطواهر القصصية ،

هذا من ان يصدر الرجل نفسه ، انطلاقاً من هذه المقدمات الأولية ، بعد عام ١٨٤٨ بقليل إلى البروليتاريا الاوروبية امراً بمهمة تاريخية من دون وسائل التنفيذ السياسي العائدة إليها . ومع ان « المانيستو » الشيوعي يحمل في الحقيقة عنوان « مانيستو الحزب الشيوعي » ، فان ماركس الذي كان قد نظّر روح المسيحية بمعزل عن تاريخ « الكنيسة » المسيحية ، نظّر على الفور الشيوعية تاركاً جانباً ما يمكن ان يكونه حزب يحمل الاسم نفسه (وهو اسم كان يطابقه باستمرار مع الطبقة الاجتماعية) . ولا تسمح المادية التاريخية بالتفكير في الجدلية القاسية التي تجمع الحركة الى المؤسسة ، اي : ما يستتبعه توقيف الجسد^(١) من وجود روح وما تتطلبه ولادة روح من وجود جسد . ولم تلبث المؤسسة متوسلةً ذلك ان جعلت الحركة تحبل بولد في ظهرها . وهو الولد الذي اعدّ نظريةً عمليةً للجسد (الحزب) ، اي لينين ، القديس بولس الخاص بماركس ، الذي اعطى لروح الشيوعية تجسدها النهائي ، انه « الجسد » الذي نطق بحقيقة « الكلمة » ، لا العكس .

وروح الايديولوجية الدينية تثير اليوم عدداً لا نأس به من السخريات لغريبة بالعقلانية الساذجة . ويرجع السبب في ذلك الى ان هذه الأخيرة قد تبنت نظرية خاصة في الأجساد . ولولم يكن في المرأة سوى صور ، وفي الرؤوس إلا افكار ، لكان ينبغي ان يستتبع اختفاء الاجساد المعكوسة اختفاء انعكاساتها . وعلى العكس من مفكر « اوفكلارونغ »^(٢) ، فان ماركس لم ينتظر قط من نقد نظري للتطوّرات ان يدّد اوهام الوعي الاجتماعي . « ان الغاء الدين بوصفه سعادة » وهمية « للشعب هو المطلب الذي تشكّله سعادته » الحقيقية . ولان يطلب منه ان يتخلّى عن اوهامه حول وضعه معناه

والمؤسسة ، الخ . وهذا من الصحة بحيث ان منظرًا مثل « الحرائر انعلم » الذي كان يحمل الحرب على عمل الحد بوصفه تقيماً ، ما كان ليفقد إلا ان يحمل الاديان على حمل الحد بوصفه سياسياً

(١) توقيف الجسد Prise de Corps تعبير حقوقي فرنسي المقصود منه ان يلحق العدالة الى الغاء القصر على منهم للتأكد من شخصيته ، وهذا لا يمكن ان يتم بالطبع ما لم يكن المتهم حياً ، ومن هنا قول الكاتب « ما يستتبعه توقيف الجسد من وجود روح » (المترجم)

(٢) حركة تحيرها الفكر والثقافة الالمانيات في القرن الثامن عشر (١٧٠٠ - ١٧٨٠ م) ولا سيما في بروسيا في عهد فريدريك الثاني (عهد الطغيان المستتر) وهذه الحركة الفلسفية التي يعتبر أهم ثقلها « توماسيوس » و « وولف » المتشبّهان الى العقلانية المتعائلة التي قال بها ليستر ، سريعاً ما انتشرت بين البرحوارية عبر المحلات والجمعيات ، ومنها جمعية « اصدقاء الحقيقة » التي كان يجمع اعضاءها الكونت « مانتويل » في برلين . (المترجم)

الطلب اليه التخلي عن وضع يحتاج الى اوهام^(١) . ولكن لو لم يكن الدين إلا « وعياً معكوساً للعالم » ، ووعياً للعالم قائم بالمقلوب ، لكان من حق المرء ان ينتظر احتجاب هذا الدين في كل مكان تتم فيه اعادة العالم الى وضعه المستقيم (نهاية استغلال الانسان للانسان + تربية الزامية ومجانبة) . ومن المعلوم ان « الهالات » القديمة تتلألأ في كل مكان تتلألأ تماماً بدل ان تخو . ولأن تعيش النتيجة « الايديولوجية » بعد موت سببها المفترض ، فذلك لا يعني ان النتيجة خارقة ، وإنما ان الافتراض لم يكن هو الافتراض الصالح . وصمود الوهم الديني في الممارسات الاجتماعية لا يتعارض والمبدأ الحتمي ، ولكنه يكره فقط النظرية على ألا تخطيء في نوع الحتمية . وبديهي في هذا الصدد أن الممارسة العفوية للايديولوجية قد احرزت فصب السق على « النظرية العلمية » لهذه الايديولوجية . ويعود الى ممارسة الوهم الاجابة على مسألة حقيقة الموضوعية الخاصة - وهي مسألة ستصاغ كالتالي : ما الذي يجعل وضعاً اجتماعياً ما بحاجة دائماً الى اوهام ؟ وعليه فليبق اماء للتعليم المادي : « على الانسان ان يقيم من خلال الممارسة البرهان على الحقيقة ، اي حقيقة فكرته وقوتها ، البرهان على ان هذه الفكرة هي من هذا العالم . فالنقاش حول حقيقة الفكرة أو لا حقيقتها بمعزل عن الممارسة مسألة محض مدرسية » (ماركس ، الأطروحة الثانية عن فيروبيخ) .

٣- كلفة وهم

إن ثمن النموذج الذي نقدناه آنفاً قد دفعه نقداً مريدوه أنفسهم ، بدمهم ودمت . فالتاريخ العملي للماركسية قد كلف نفسه أحسن من اي كان نقد المفهوم الماركسي للايديولوجية . وخطت الممارسة والنظرية رأساً لتقديم . فجميع فجوات الماركسية يقابلها عمليات نفوذ للشيوعية . وتقابل جميع اندفاعات الأولى تراجعاً من الثانية .

وتاريخ وهم من الاوهام لس تاريخاً وهمياً . فالتخيل النظري قد قام بيننا بدور نشط منذ قرن ، وهذا النشاط هو الذي يتيح لنا اليوم ان نصرف عن نموذج يجعل من الايديولوجية « قضية ذهنية » ، كالرسم بالنسبة الى المهندس « ليوناردو^(٢) » ، باعتبار ان

(١) ماركس ، « نقد لعلمه الحق عند هيجل » ، المجلدات العرسية - الألمانية ، باريس ، ١٨٤٤م .

(٢) المقصود الرسم الايطالي الشهير « ليوناردو دافنشي » (١٤٥٢ - ١٥١٩ م) الذي كان الى جانب ذلك مهندساً

(لترجم)

الأمر الجديد تحدث خارجاً وبشكل آخر . ومجرد التفكير بأن الايديولوجيات الاجتماعية مسكنها فكر البشر كان له نتائج مادية خارج الفكر، في حياة ملايين الناس . وقد خلقت كلمة الايديولوجية ملايين الثوريين الفاشلين (موق او قتلة) - جميع الذين يرون أن المعتقدات البشرية يمكن ان ترسم كـ « ابيولوجية » . وليست الكلمة بالطبع هي المسؤولة ، وإنما هو أسسها النظري الضمني الذي طالما اوقع الماركسيين في وهم معرفة ما يتحدثون عنه حين يتحدثون عن « الايديولوجية » ، أي انهم كانوا يقولون أوهاماً . ولكن لا نستسلم لما كان « بولان »^(١) يسميه امتياز خرافة نفوذ الكلمات . « ان كلمة الحرية - كما كان يقول « نوقاليس »^(٢) - قد صنعت ملايين الثائرين . انهم بلا ريب ، جميع الذين كانت الحرية في نظرهم ضداً لكلمة »^(٣) . وفي العادة فان سلطان التجريدات متأب من ثقل الحقائق التاريخية التي تسحبها وراءها : « عدالة » ، « ديمقراطية » ، « حرية » ، « ثورة » . اما هنا فالعكس . فالتأثيرات المسددة الخاصة بخرافة « الايديولوجية » متأب من الخفة التي توحى بها ، والسحر الهوائي الذي تثيره . وفي التاريخ الماركسي فان حقيقة اللاواقع هي التي أضرت . فالاستيلاء على بضعة كيلومترات شيء ، والاستيلاء على الأذهان والقلوب شيء آخر ، أكثر تعقيداً ، ولكن النظرية الماركسية في التاريخ تنزع جداً الى صهر العمليتين ، بتحويل المركب الى البسيط ، او الزمان الى المكان . والى إقامة علاقة قوى (بين البلدان ، أو الطبقات ، أو المعسكرات) « ناسية » أن أشكال الثقافة ، وهي أشكال صراع ، تنمي قوة تبدو ، بسبب عدم قابليتها للقياس الكمي ، غير قابلة للفهر نوعياً . وعليه فان الأمر يقضي بوقف المجزرة بتجويف الرمز وحشو متعلقه . « حيثما يكون السلطان تمر الكلمات غير مرئية ؛ وحيثما تظهر الكلمات فلا سلطان »^(٤) . ومقترحاً : ان يُرى المرء كلمة جوفاء ، حيث كان يوجد ، فيما يُعتقد ، مُدرك من المدارك ؛ وكلمة حيث كانت توجد

(١) كاتب فرنسي (١٨٨٤ - ١٩٦٨ م) كان مدير مجلة « لافيل ديفوارانسور » (١٩٢٥ م) ، ومام بدور كبير في خدمة الادب لعرسي بما كان له من اهتمامات باللغة والادب والتقدم الفني . دخل الاكاديمية الفرنسية عام ١٩٦٣ م (المترجم)

(٢) شاعر الماي (١٧٧٢ - ١٨٠١ م) متصوف ، كان متأثراً بمتالية الفيلسوف « فيحه » ونظريات الأخوين « شليل » الحمالية (المترجم)

(٣) « اوهار وطارب » او الارهاب في الادب ، (ايدي ، عاليمار ، ١٩٤١) ، ص ٧٨ .

(٤) نفسه ، ص ٩٤ .

شفافية زائفة ؛ وأمرأ لا يُدري كنهه بدلاً من اليقين .

« تتضمن طبيعة الفكر انه ليس قط عبداً لما يعترضه وإنما لما يهمله » (برل) . وطرح مناطق مبليلة من ارض الجماعة خارج دائرة الأسرة لم يجعل الأسرة بآمن من الخطر ، بل على العكس تماماً . وفي أوروبا لم يكن للقدسي أو للحرب مكان في العالم الذهني الخاص بالحركة العمالية الماركسية ، ومع ذلك فقد جمعت هذه الحركة ، عام ١٩١٤ م ، وكأنها رجل واحد ، بين « الاتحاد » المقدس ، والحرب الامبراطورية . وما من مكان ، وإن غير ذي أهمية ، في السوسيولوجية الاقتصادية الماركسية للمنصب العسكري ، والمجتمعات التي يقال لها ماركسية لا تتلأأ بنجاحاتها الاقتصادية ، وإنما بقواها العسكرية . وجواباً على « إنها الجماهير التي تصنع التاريخ » ، كانت أضخم العبادات لفرد من قبل الجماهير ، عبادات لم يشهد « التاريخ » ، قديمه وحديثه مثيلاً ، على الإطلاق . اما بالنسبة الى رحلة الايديولوجية داخل جهازنا الإدراكي فقد رافقها فيها القرن بحوادث السير الخاصة به : « سارايقو » ، « برلين » ، « بيونس ايرس » ، « الجزائر » ، « بكين » ، « كابول » ، « فرسوفيا » - وهي لائحة ناقصة ومفتوحة ابداً . أسؤال من مقررّ التدريس برسم التكرار ؟ هذا هو جسدك ، وهذا هو دمك . واننا لنُعول ونغني على سجل « المسائل المناقشة » .

للتذكري ، الجماعة ، عام ١٩١٤ : التطوع الوطني الجياش للبروليتاريات القومية : غير متوقع بحيث أذهل كل المجتمعات الاشتراكية التفكير . من عام ١٩٢٤ الى عام ١٩٣٤ : الإنحراف الطويل للمؤتمر الثالث للاشتراكية العالمية لمواجهة « المدّ السازي » في المانيا الذي نُظر الى سلطانه على الجماهير بأنه جد « لا معقول » ، و« خداع » ، و« مخالف للقاعدة » من قبل انصار المذهب العلمي في التاريخ ، حتى ان هتلر اضطر بعد زمن يسير من انتخابه « مستشاراً » الى فتح معسكرات اعتقال لكي يجعل الماركسيين الحاصلين على شهادات البراءة ، ولكن بملابس السجن المقلّمة ، ينظرون اليه في النهاية بعين الجدل^(١) .

(١) مع النجدة لظلك الاستبداد الحاطمة التي تزكّد القاعدة ، من أمثال « والتر بهجامين » وه « هري لوفيفر » للذين تفلّ التفاد والمسؤولون كتابها « الصمير المدعوع » الصادر عام ١٩٣٦ بقول سي . . . وعلم « لوفيفر » ايضاً عام ١٩٧٩ . « يمكن ان تكون الحقيقة رتبة والجمال مشوهاً » لقد كان الشيوعيون والماركسيون يقولون ما هو واقع ، وكان ذلك =

عام ١٩٥٤ : اضطراب امام العواصف الوطنية والقومية في العالم الثالث، من بعد حرب ، وعام ١٩٦٨ و١٩٦٩ : امام لهيجانات الثقافية ، في الشرق والغرب ، التي تبقى النظرية الأم لللايديولوجية مضطربة وعاجزة ازاءها إضطرابها وعجزها امام الكوارث الطبيعية . عام ١٩٧٨ : الحيرة الشالّة لـ « الطليعيين » الماركسيين امام انبعاث الدعوات الاسلامية المعاصرة (القذافي ، الحميني) وعام ١٩٨٠ : امام انتصاب المسيحية الولونية سياجاً اجتماعياً وقومياً ، الخ فأي برنامج يؤخذ في مواجهة ما لم يكن في البرنامج ؟ انها لنقط سوداء للنظرية ، ويقط ساحة للتاريخ من غير تعيين . نقاط ارتكاز في التاريخ للنقاط المتروكة بلا ايضاح في النظرية . فأي « لغط » حول المحرّك الموسوم بصراع الطبقات ، واي تشوش على الخط الموجّه لتاريخ المجتمعات ! انها لأمر يقل التهام عليها أكثر فأكثر .

وللذكرى كذلك ، الذكرى المردية . الاسئلة التي تقض مصحح « فلان » و« علان » اللذين تطن في آذانها نشرة المساء الاخبارية التي تختصرها صيحة متكررة : « امسكوا بالمجنون ! » « كيف يمكن ان يحدث ذلك ؟ » « كيف تم لي اذن ان اكون ستاليناً ؟ » « لم اكن انا ، كان ذلك شخصاً آخر » من ؟ « كنت أعمى » . لماذا ؟ انه سر : كيف يصبح انسان يتمتع بالعافية « أعمى » من غير خلل في العصب البصري ولا انفصال في الشبكية ؟ هاذياً ، دون « أن يفقد الوعي » ؟ أو أيضاً : « أعلم . إن هذا غير معقول . لكنني سابقى متشبثاً به ، ويعسر علي شرحه لنفسى بعبارات واضحة » . وبها لقيود ، أو قيود مجئدة ، مؤلة تلك التي تفحم نظرية « الالحاح الايديولوجي » . أو ايضاً : كل ما يمكن ان يجزّره في فرد من الأفراد قطع روابطه الغامضة ؛ « وان ماركسياً مُني بالحنية ليرتدّ عن الماركسية الى التصوّف بأسهل مما يرتدّ عنها الى مفهوم مختلف من مفاهيم العقلانية » (ج . بوقريس) .

-مرجعاً بشكل عجب - وكان الباربيون يكذبون ويمتون ، ويلهبون حماسه الجماهير - ولكن « ماداء » ، الامر كذلك ، عن الغرابه الطبيعيه بين الوعي وما هو واقع (أو حقيقي) ، اساس المثاليه العقلانية ؟

المقطع الثاني

فيزياء الاعتقاد

ليست « فكرة » من الأفكار ناجعة لأنها حقيقية بل لأنها مظلونة كذلك . وعلى هذا فإن دراسة لشروط النجاحة ينبغي ان تتحرك باتجاه دراسة للاعتقاد . وليس هذا منفى بل نعمة طارئة .

الفصل الأول: منطق بلا عقل

- ١- الإخفاق العلاجي
- ٢- الاعتقاد: أمرض هو أم عرض؟
- ٣- الشيء في حالته العملية:

محاولة أولى للتعريف

١- الإخفاق العلاجي

لبدأ بتشخيص : لم تنفع الترياقات فلقد تفتت جميع المناهج الايديولوجية على ايدي المتخصصين ، وعُريت جميع الآراء المخجلة القائلة بانتظار المخلص ، وسُخر بلا رحمة من جميع الترهات - اما الايديولوجية فتدفن جميع حفاري القبور الفلاسفة فوجاً بعد آخر . لقد كان « أورفيه » يسكن الوحوش بغناؤه ، و« يوشع » يقلب بالموسيقى اسوار أريحا . فالأجراء السحري في الخرافة فعال . وأما في احياة السياسية للمجتمعات فيبدو المردود أقل : فالوحوش تجول في الميدان كما في السابق ، ولا توفّق أشد طلبات التحقيق إحكاماً ضد « الباحثين عن الله » في ان تحقّق بشكل ملحوظ من سلطان الحماقات ولا من القدرة على الفتنة التي يتمتع بها المغرورون الأشرار . وما تكاد الحلبة العامة تُخلّ من وحش منهوك حتى يأخذ مكانه وحش آخر جاهز للنهش ؛ في حين يقدم ضالّو الأمل أمكتهم في منصّة الشرف الى مرشدي اليوم الذين سيسحون ضالّين غداً . وباختصار فان كل شيء يجري وكأن الصرخة المكررة الف مرة « لتسقط الايديولوجيات ! » لم تزل تبحث عن : « كيف التخلص منها ؟ » متبوعة بالنتائج والنظريات (الجيدة) لا نشفي من الايديولوجيات (المشؤومة) . وقد نكون جميعاً مرضى بالعصاب . أما عن مرضنا بالأفكار ؟ ان الجدول العيادي للبشرية المنظور اليها على انها مريض سياسي لا يُظهر أية تحسّات ملموسة .

وأشدّ المفكرين وعياً يخبيون دائماً املم « الايديولوجية » ويخبيوننا معهم . لم ؟
بفعل غياب الحل الاستمراري النظري ، فيما يتعلق بالمضمون ، بين تعريف

الايديولوجية « العلمي » والتعريف الأرواحي للمعنى المضاد المشترك . « ألتوسير » :
الايديولوجية « نهج » (له منطق وصرامته الخاصان) تصوّرات (صور ، أو خرافات ، أو
افكار ، أو مدركات حسب الأحوال) مزوّدة بوجود و دود تاريخي في قلب مجتمع
معين . في المعجم :

- ايديولوجية : اسم . مؤنث . نهج أفكار ، فلسفة عن العالم وعن الحياة . « الثورة هي أولاً
سياسة وايديولوجية » (كامو) .

- ايديولوجي : اسم . مذكر . رجل مؤمن بقوة الأفكار . « لقد سَوَّغ هبعل جميع
معالجات الايديولوجي لما هو واقعي » (كامو) .
هكذا يقول « معجم روبير الصغير » .

ولنحتط من ان نضع في مرتبة واحدة مبدأ مسيرة مصطلحية ومنتهاها (ولا في كيس
واحد فيلسوفاً حقيقياً ومتخصّصاً في الافكار العامة ، المغلوطة بصورة عامة) . ولكن
يدون تماماً ان ثالبي الايديولوجية الماركسية يستعيدون بصورة كاملة لحسابهم ، ولكن دون
ان يدروا ، التعريف الماركسي للايديولوجية . مع فارق بسيط هو أن ماركسياً منطقياً مثل
« ألتوسير » يعرف جيداً ان المتوهم الايديولوجي مقاس لوجود العلاقات الاجتماعية
(بما فيها العلاقات الماركسية) ، في حين ان ماركسياً عن غير قصد مثل (كامو) يتوهم
استعجال نهاية الايديولوجيات بالتنديد بـ « مناهج الافكار » الخداعة . فد « الانسان
الشائر »^(١) : ضحية ، بالتأكيد ، ولكن لما تسميه طريقة « أسيميل » « الصديق
الزائف » . وانها لنهاية تعسة لايتام الرب : فبعد أن طرح الأبناء الشرفاء انفسهم بشكل
نبيل مقاومين - لعمليات اضطهاد ايديولوجي دنيئة للجنس البشري - سوف يجدون انهم
ضحايا تورية ، مضطهدين من جراء تطابق في التسميات . أفلم يثن الأوان لإحباط
الصوتيات والتساؤل عما إذا كانت الايديولوجية « تجري » حقاً داخل الافكار ، وما إذا لم
يكن المرء يضيق جهده في وضع خلاصات ضد أمراء الفكر ؟ وبكلام آخر : ما إذا كان
في الإمكان إزالة الأديان بحذف علماء اللاهوت ؟

لننشم المرأة . فالايديولوجيون ينزعون بوضوح وهم يفكرون في حالة
« الايديولوجيات » الى التفكير في حالتهم الخاصة . علماً بأن التفكير في تكوين برجاسهم

(١) اسم احد كتب « كامو » (المترجم)

المفضل ونسيجه أمر أعد ما يكون عن الخصوصية . وإن لهم لأسباباً ثلاثة في ألا يبصروا شيئاً .

« العائق الأول » : سواء رضينا أم لم نرض فإن محترف الأفكار يبقى أديباً ، لأنه إذا كانت الصور قادرة على جعلنا نفكر ، فإننا لا نفكر بالصور بل بالكلمات . ومعلوم أن « المرسوم » و« المرز » ليسا مترادفين . وإذا كان مقتنعاً سلفاً ، تعينه العقبة الكلامية والتشويه المهني ، بأن الايديولوجية تتألف من أفكار ، كما يتألف الجدار من حجارة ، والنسيج من خيوط ، فإنه سيذهب للبحث عن الايديولوجية حيث هي أقل وحوذاً (بوجه الاحتمال : أبداً) : في الكتب ، وفي المكتبة . وشاغله الأكبر : التعامل مع النصوص ، بل مع جسم الجريمة بالذات .

« العائق الثاني » : المحب للمطالعة هو ، تبعاً لمهنته ، متوحد ، وبديهي أنه ليس في وسع المرء أن يفكر وسط الناس فلا الـ « أنا . . . ست » الخاصة بالأديب ، ولا الـ « . . . ست » الاستعلائية أو الفكرية الخاصة بالفيلسوف تُهَيِّشان لفهم انتاجات « نحن » . والمفكر الذي وظيفته التفكير في ما يفكر فيه مفكرون آخرون ، أي شرح « كتابات » والتعليق على « مؤلفين » ، ليس خير مهني ، لإدراك ما يدخل من تواصل مادي في قناعة معنوية ، وبصورة أشمل ، لفهم أو تقبل أن العمليات التي بها تنبني « نحن » معينة ليست من نسق الفكر ، حتى وإن كان هذا النسق نفسه غير معقول . وليس ما يسبق التفكير وفقاً على الناس الذين عملهم التفكير . فما لا يخطر بالبال مألوف قليلاً لدى المفكرين ، كما هو شأن الرسم عند العميان ، أو الجماعي عند المترحدين .

« العائق الثالث » : إن رجل الأفكار هو في الوقت نفسه رجل يملك رأساً ، وبديهي أن المرء لا يفكر بقلبه (حتى وإن كان بالإمكان الحديث عن القلب كما يُتحدث عن الأنف ، حسب الكلمة المعروفة) . فهل يعطينا هذا من التفكير في « القلب » معقل الايديولوجية (كما يقال في الرأس إنه معقل الفكرة) ؟ أليست ميزة الايديولوجيات - باعتراف الضحايا أنفسهم - أن تجعل القلب يخفق والرأس يضيع من أولئك الذين تُخضعهم لسحرها؟ افتح قلبك تدخل قلب الموضوع . افتح قل كل شيء هذه الكلمة التي تتسع لعدد من الكلمات المتداخل بعضها في بعض داخل عضلة واحدة ، الغضب ، والشجاعة ، والذاكرة ، والحب ، والسخاء ، الخ . . . تحد فيها ما يهيج ،

واذن ما يحرّك ، جماعة كما يحرّك فرداً . « على صعيد الوعي الشعبي ، حيث يعيش الانفعال الذي سينبثق (حرباً صليبية) . . . » (الفانديري - دويون) . وقد لا يكون الانسان العُطلُ من الانفعالات والعواطف الانسان العُطلُ من كل ميزة ، بل قد يكون الانسان العُطلُ من كل ايدولوجية ، بليدة كانت أو هامة لا حراك فيها . فكيف يمكن العيش بعد « توقّف القلب » ؟

وما تثبّت صحته أسبق مما يمثّل . وفي إمكان الايدولوجية ان تقدم نفسها وكأنها احجية من الآراء . في الظاهر ، ولكن المشهد خدع . وجميع الآراء عن الرأي ممكنة ، شرط الاعتراف أولاً بماديته لكونه . واقعاً خطائياً « أقول إن معنى أن يرتقي المرء هو أن يتكلم ، وإن الرأي يتمثل في خطاب مبين » (افلاطون ، « تيبثيت » ، ١٩٠ أ) . ومعلوم أن ما يسمى « ايدولوجية » منذ ظهور ماركس ليس واقعاً خطائياً ، بل هو أولاً واقع شعوري ، يسبق عملية الإسناد . وعلى النقد إذن ان يتملّص لا من « ارض اليقينات المترنحة » بل من الدُكّة التي تتركز اليها المباحث العلمية ، ومن البحث في العلوم بوصفه دُكّة يصاغ من فوقها في العادة النقد المباح لليقينات وترنحاتها . وتاريخ لايدولوجيات هو احيراً أقرب الى تاريخ الذهنيات منه الى تاريخ الحقائق ، ولا يبحث عن مُدرك الايدولوجية في تحليل الإنتاجات العلمية الصادرة عن هيئة المفكرين المحترفين ، لأن مفهوم العالم ليس نابعاً من حوهر إدراكي . واللاوعي السياسي (الذي ليست الايدولوجية ، كما سنرى ، سوى عَرَض من أعراضه) يقوّي الغفلية ، ويعمل من غير أسماء مؤلفين ولا كلماتهم . وهو يؤثّر الصورة على الرمر . وسيكون البحث بالحري عن عدتنا للعمل من ناحية من العمارة ، والرسم ، والتصوير الفوتوغرافي ، والسينما ، والمصنقات لإعلانية . وإن ايدولوجية تاريخية ما لتكشف وسحل رمورها من خلال مجموعة من الصور بأفضل بكثير مما تنكشف وتنحلّ من خلال العبارات المنقّحة (كما ان تاريخ العاطفة مدين للرسوم والتمثيل الخاصة بحقبة من الحقب بأكثر مما هو مدين لدوني المذكرات التاريخية) . ويلعب القسم العاثم من جبل الجليد - لمساحة المطبوعة - دور الطعم النظري . وتركيز الانتباه على العقلنات الثانية والثانوية قد يكون السبيل الوحيد المتبقيّ للمؤرخ عندما تعوزه المواد اللازمة الخام الأكثر اولى ، والأكثر بالتالي احياء (كما كان الحال مثلاً في عهد « الحروب الصليبية » في اوروبا ، وهو عهد

يفتقر تقريباً الى الصور) ؛ ولكن أن يُمتَصَّر « قبلياً » موضوع « الايديولوجية » في مرصوفة تكوينات خطابية قد يؤدي الى نسيان أن هناك لكل عالم من علماء الدين عشرة آلاف تابع ، وأن هناك على الأخص - وهذا نسيان يسبق ذاك في شدة خطره - علماء بالدين لأن هناك أتباعاً ، لا العكس . وليست كليات علوم الدين هي التي انتجت الشعب المسيحي ؛ فقد أشبع تأسيسها حاجة ، ولكنه لم يخلقها . وقد كان الشعب اللاديني المؤمن (او الشعب اللاووسي) موجوداً قبل تشريع فعل الايمان ، كما انه سيكون موجوداً بعده ، عند الاقتضاء . وعملياً : لا يذهب المرء لحضور القداس لأنه قرأ كتابات القديس توما ، ولا حتى كتابات القديس متى ، كما انه لا يصبح شيعياً لأنه قرأ كتابات ماركس ولينين . وكذلك لا يصبح من انصار « بيتان » لأنه قرأ كتابات « دريو » ، أو « سوريل » ، أو « دومان » . بل إن الطريق لبُسلُك بالاتجاه المعاكس : من الالتزام الى أسبابه ، ومن الانخراط الى دوافعه . وعمليات التركيب التفكرية ، وهي بنى فوقية يسهل التأكد من هويتها ، لأنها مطروحة فوق الرفوف ، ومتوازيات مستطيلات سهلة الحمل ، تخفي عابة « يديولوجياتنا » وأرضها وجذورها .

٢- الاعتقاد: أمرض هو أم عرض؟

لأن تكون التربة العضوية « دينية » فتلك ملاحظة مبتذلة ، ولكن ابتذال زعم ما لا يقيم البينة على عدم صلاحها . فأي « مفهوم كلي للعالم » ، ما إن يصادف انخراطاً جماهيرياً حتى يتقبل ، كتحديد أدنى وموضوعي وبالتالي مادي ، التحديد الكلاسيكي الذي كان « دركهيم » يقدمه في بحثه « الشعور الديني حالياً » : « ليس الدين نهج افكار وحسب ، بل هو قبل كل شيء نهج قوى . . . وميزة الدين هي التأثير القوي للطاقة الذي يمارسه على لضمائر »^(١) . وحقل الافكار الفعالة اجتماعياً : « الايديولوجية » . وقد سبق ان رأينا أن « طرق التفكير » تختلف عن آداب المائدة أو طرز الازياء (مع كونها متصلة بها) في أن لها أثراً في المجتمع ، خارج نطاق الفكر ، وقبل كل شيء في مجرى الأشياء الذي يقال له سياسي . والسياسة ، وهذا يعلمه كل انسان ، قضية آراء : والدليل على ذلك أن الوقائع الخطابية قد يكون لها نتائج غير

(١) انظر « ارشيف سوسيولوجية الأديان ، العدد ٢٧ » ، « الشعور الديني حالياً »

النتائج الخطائية ، ولكن بشرط « لا بدّ منه » هو أن يُنظر إليها على أنها حقيقية (أو صحيحة) . وسوف يقال عندئذٍ بأن فكرة من الأفكار تبلغ الاستحقاق السياسي لا بفعل قدرتها المظنية بل بفعل قدرتها الغائية ، وأنها كنيتهما مستقلتان أحدهما عن الأخرى قطعياً ومادياً . وللإيمان في مضمارنا الذي ليس مضمار المعايير (حيث للقانون قوة الإيمان) ، بل مضمار التصرفات السياسية ، قوة القانون . وذلكم هو ما فهمه جيداً ، في زمانه ، رعيم بسيط من زعماء الجماعات حين كان يصادف في طريقه أرنص : « إنهم وأمرض فقد أنقذك إيمانك » (القديس لوقا ، الفصل السابع عشر ، ١٩) ، أو أكمه : « امض فقد ابعثك إيمانك » (القديس مرقس ، الفصل العاشر ، ٥٢) . ويمضي الأبرص وقد شفي ، والأكمه وقد أبصر . والذين يريدون شفاء الناس من الاعتقاد يبدون وقد نسوا أن الاعتقاد قد شفي أكثر من واحد منهم . إهم لا يؤمنون بالمعجزات ، وهم في ذلك محقون بطرياً . ولكن السؤال الذي يطرح أمام الفكر السياسي هو لماذا يخلص من يؤمنون بالمعجزات إلى الافادة منها ، لكثرة ما آمنوا بها . أي لماذا كان الاعتقاد هو الذي يصنع المعجزة لا العكس . مع العلم الثابت بأنه ليس في صحيفة اليوم من المعجزات المستودعة أقل مما في الانجيل ، وأن الخرافة الدينية تحمل عن حدها الأعلى ، التخيلي ، الطبيعة الصورية المبتدلة لتصرفاتنا السياسية

يُعرف الاعتقاد بأنه مشابه لواقع « النظر إلى شيء ما على أنه حقيقي » (كانط) وتتفق مثالبات الموضوع على أن ترى في الاعتقاد فعل تعامه ، أو ممارسة بين ممارسات أخرى للكائن المفكر . والنقد الكانطي مثلاً لا يميز ملكة اعتقاد قائمة بذاتها ومستقلة عن ملكة المعرفة . ويبدو الـ « أعتقد » تحت أفق العقل وكأنه درجة دنيا من الـ « أعرف » . وهو هذا المعنى غمطي لـ « الحكم » (« أحكم بأن هذا الاقتراح يستأهل تصديقي ») . وحين يجد فاعل عاقل نفسه في مواجهة شيء ، وأن هناك عدم تقابل بين الذاتي والموضوعي ، فعليه أن « يعتقد » . بمعنى أن يؤكد من الأمور للشيء أكثر مما يعرف عنه . ويضع مؤلف « نقد الفكر المجرد » « الاقتناع » في مقابل « الاقتناع » . فالأول يمتاز عن الثاني بأنه قابل لأن يبلغ جميع الأفهام شكل مباشر ، في حين أنه ليس للاقتناع من قيمة سوى القيمة المردية . ولا قيمة لها إلا بالنسبة إلي . والرأي أدنى درجات الاعتقاد . انه موضوعياً وذاتياً غير واف ، والإيمان اعتقاد واف ذاتياً لكنه معروف بأنه

غير وافي موضوعياً . ووحدها المعرفة تقدّم بقينات منطقية لا يقينات معنوية . ووجهة النظر العملية ليست منطقية (حتى وإن كان هناك ، من جهة أخرى ، فكر معنوي) لما تسمح به من محال لأحكام غير كافية . وإنها لسيادة الإيمان . « الإيمان العملي » . إيمان الطبيب الذي يظن أنه قادر على تشخيص هذا المرض أكثر مما هو قادر على تشخيص ذاك . « الإيمان العقدي » . إيمان المؤمن من أصحاب الرأي ، « الذي تدفعني حقيقته الى المجازفة بكثير من حيرات الحياة »^(١) . « الإيمان المعنوي » . انه إيمان من يخضع في وجوده لمبادئ « لا يمكنني العدول عنها دوان ان اغدو محتقراً في عين نفسي »^(٢) .

وظواهر الاعتقاد الذاتية هامشية وفرعية في نظر العقل المجرد (بخصيص لها كائنا ثمانى صفحات في آخر « نقد » ه الذي يضم ثمانمائة صفحة تقريباً) . وبالمقابل فإن الرأي ، والافتناع ، والإيمان ، الخ . تحتل صميم العقل السياسي . وإن احدثاً لا يزعم ان لديه آراء رياضية - نظراً لأن هذا العلم يسط حقائق « قنّية » وحتمية تفرض شموليتها نفسها على كل كائن مزود بعقل - ولكن جميع الناس يملكون آراء سياسية ، والتعبير عنها مسوّغ تماماً : السياسة مسألة رأي (حتى وإن كان « الرأي العام » وهماً لا أسس موضوعية له ، فن مجرد الاعتقاد بوجوده يجعل منه واقعاً سياسياً موضوعياً ، كما هي الحال مثلاً بالنسبة الى النتيجة المنشورة لاستطلاع حول رأي) . ومعلوم جيداً ان « السيد (اختبار) لم تكن لديه آراء » . كما انه معلوم جيداً ان « السيد اختبار » لا يشتغل « بالسياسة » (وأن السادة « إختبار » ليسوا هم الذين « يصنعون التاريخ ») . والمزعج انه لم يكن يفهم شيئاً ايضاً ، على غرار حالقه الواعي جداً ، من سلوك مواطنيه السياسي ، و« القليري » الذي كان تبشيره « مدهشاً » ، والذي كان يرى « من غير اللاتق الرغبة في ان يكون الآخرون من رأينا » ، كان معاصراً لهتلر وستالين وبيتان : فلا يكفي انه ، وهو يعلق حكمه ، لم يفعل شيئاً كان ممكناً ان يسهم في مع (او تعجيل) وصول المحبّلين الى الحكم ، بل انه لم يستطع قط ان يوضح سبب قيام الستالينية او الهتلرية أو البيتانية ولا كيفيته . والكفرة متوحدون . وهم يسنون القواعد في غرفاتهم ، ولكن ما ان يخرجوا الى الشارع حتى يكون امرهم واحداً من اثنين : اما ان يصبخوا

(١) « نقد الفكر المعرّد » ، ترجمة « ناري » ، المتهجبة الاستعمالية ، المجلد الثاني ، ص ١٨٧

(٢) نفسه ، ص ٢٨٩

مؤمنين (بالهيئة المحامية عنهم) ، واما يتخلون عن الصدارة لنسؤمنين . والشكاكون يملكون القدرة على احترام القانون دون الايمان به كثيراً ، لكنهم لا يملكون القدرة على فرض النظام في « المدينة » ، ولا على إقناع الآخرين بالتخلي عن إيمانهم .

لا نبطئن عند اللعبة التي لا تنتهي لتداخلات المعرفة والافتناع بعضها في بعض ، هذه التداخلات التي في وسع كل أحد أن يلمس نتائجها في تاريخ مختلف المناهج العلمية كما في الحياة اليومية للوجدانات العفوية . (يؤمن العلماء بقيمة العلم ، والكفرة بعدم التصديق ، الخ . . .) ولنختصر لعبة التمييزات المعنوية التي في وسع (وينبغي له) الفعل « يعتقد » (لأن يُعتقد ان الطقس سيكون جميلاً غداً فذلك لا يفيد المعنى الذي يفيد الاعتقاد بـ « بابا نويل » ، ولا الاعتقاد بقيام العدالة على الارض ، ولا يبعث الاجسام يوم القيامة ، الخ . . .) وحده أن يفسح لها في المحال . وتمثل أفضلية الأفضليات في الوقت الحاضر ، في ان نسحب من افق المعرفة نسق الاعتقاد من مبداه - بوقوفنا في الجهة الأخرى للتفريع الثنائي النقدي للاعتقاد والمعرفة (الذي يظهر متأخراً جداً في تاريخ المعرفة ويكون قد خضع من قبل بنفسه لقرار سابق ، بوصفه « أطروحة » فلسفية بالمعنى الحقيقي للكلمة) . والقضية هي ببساطة بالنسبة اليها إدراك « واقع » أن المنطق الخاص بما هو جماعي لا يخضع للمعايير الإدراكية . فليس الاعتقاد معرفة ديا ، ولا لهذيان خطأ في التقدير ، والمرة لا يقرر أن يملك الإيمان . وببساطة ، ليس للأسئلة المطروحة حول صلاحية المعتقدات الجماعية أو مشروعيتها من معنى . فالاعتقاد صيغة « قَبْلِيَّة » لروح المعاشرة (او لوجود السياسي) وليس عليه ، بوصفه كذلك ، ان يشرح اسباب قيامه . وفي وسع ايمان جماعي ان يضم اليه براهين موثقة ، لكنه لا يخضع ، في جوهر طبيعته ، للبراهين التي يستطيع أو لا يستطيع أن يخص بها نفسه : انه لا يُعارض ولا يُرفض . ولعالم السلوكات الجماعية منطقها الخاص الذي يندرج في مستوى آخر ، في سجل آخر ، في لغة غير لغة التصورات المطقية (التي تقرر ، كما بالنسبة الى « ديكارت » ، الارادة المطلقة لأحد الناس او لا تقرر الموافقة عليها في حال ممارسته حرية الاختيار) . وببساطة ، لا يبلغ هذا العالم شيعة « مينرفا أو أنصار الحكمة » الذين يعتقدون أن « الحقيقي هو ذلك الذي لا ينبغي قط الايمان به » ، وبالعكس ، أن « ما يؤمن به المرء ليس حقيقياً ابداً » (آلان) . إذ « الواقع » هو أنه

حيثما يكون مجتمع يكون اعتقاد ؛ وهذا الواقع الذي لا ينطبق عليه اي قرار أعلى ، بالاتجاه المعاكس لمجرأه هو الذي ينبغي أن يحسب حسابه . وان علماً في السياسة ، إذا كان بالامكان ان تكون أمور السياسة موضوعاً لعلم ، سوف يكون علماً في اللاعلم ، لأن ذلك الذي لا يمكن تأسيسه « على العقل » - الرأي ، الاعتقاد ، الايمان - هو الذي تستند اليه السلطة السياسية . ويتمثل شرح الاسباب الموجبة لقيام السلطة السياسية اول ما يتمثل في شرح الآراء السائدة (سيكون في وسع علم الإعلام المساهمة في ذلك بفحص النظام التقني لانتاج الآراء ، او الخطب العامة ، الخاصة بكل عصر من عصور مجتمع معين) .

وعمليات الارتمال او لانتقال من سيادة الى اخرى - سيادة منطق الفعل الى سيادة منطق المعرفة . يمكن ان تفسح في المجال لكل انواع التأثيرات التقريبية - إيجابية كانت أو سلبية - التي يبدع في احداثها انصار اعتقاد ، أباً كان ، وخصومه على السواء . فقائمة البيّنات الباسكالية تعتمد بكشل رائع على الابهام . وسيكون المرء واثقاً من انه لن يخطئ اذا قال . « لا اصدق الا القصص التي يترك الشهود فيها أنفسهم يُذبحون » - إذ هذه هي بالتأكيد الطريقة التي يجري بها الانضواء الجماعي (يخلق الشهداء انصاراً وعمازيين) . ولكن لا يستتج من هذا ان يكون للقصص المشار اليها اساس ما : فالشهيد ليس برهاناً على الحقيقة . وعلى العكس من ذلك فان احداً لا يترك نفسه يُذبح لـ « شهد » على صلاحية نظرية هندسية : هل يستخلص من هذا ان النظرية غير متماسكة ؟ والحجة على القوة السياسية سلاح ذو حدين ، وما هو « ريتان » يجيب « باسكال » ، بسخرية وان كان الجواب لا يخلو من لوعة : « لا يستشهد المرء إلا من اجل الأمور التي لا يكون موقناً بها . فهو يموت في سبيل آراء لا حقائق ، في سبيل ما يعتقد لا في سبيل ما يعرفه . وما ان يتعلق الأمر بالمعتقدات حتى يكون الرمز الأكبر والاثبات الأنص هو الموت في سبيلها »^(١) . وما كان الاجماع ليكون قط معياراً في النسق العلمي (والا فهو ، في اقصى حد ، معيار سلبى) . ولكنه جوهرى في النظام السياسي (او الدينى) . ويكمن العيب التقريظي في ان يُتخذ منه بالضبط حجة منطقية قائمة بذاتها . والمنظومة التقريظية للكنيسة الكاثوليكية شعارها الزهري « ما هو ازلي ابدي » ، « ما هو موجود في كل مكان » ، « ما هو للجميع » ، « وطالما التمسست البرهان

(١) ريتان . « دراسات جديدة في التاريخ الديني » ، ص ٧

على عصمتها في انتشارها الشامل . دون ان تحتاط الى ان السحريغلو ، على هذا ، اكثر حقيقة من « الدين الحق » .

ولا يمكن الجزم بشيء شامل وحتمي عن الاعتقاد سوى ان فعل الايمان شامل وحتمي حيثما اجتمع بشر فوق بقعة من الارض مهما ضوئت مساحتها . فالحقيقي مكتفٍ بذاته ، والجماعي بطبيعته غير كافٍ : انه بحاجة إذن الى كفيل ، من خارج ذاته . وهناك واقع اجتماعي تنغي معالجته وكأنه شيء من الأشياء : ما من زمرة بشرية تخلو من قيمة ، نقداً او نسيئة - حتى (ولا سيما في حال عدم كون) حينما يكون المثل الأعلى الأوحد هو القوة ، وحينما يفاخر المرء بأنه يبحر كما يشتهي . وميزة الاعتقاد أنه يستدعي المشاركة . وميزة المشاركة انها تستدعي الاعتقاد . وفاعل فعل الإيمان في هذه المجالات فاعل جمعي (الأتباع ، الرعية ، المناضلون ، الإخوة ، الخ ...) . ولا تنتقل القضية الذاتية للحكم المزعوم الى العمل إلا في حال تداخل الذات . والذاتية الاجتماعية المتداخلة - أعتقد لأن الآخر يعتقد ، أعتقد من غير أن أكون مؤمناً بذلك حقاً لأن كل الناس مؤمنون به - لا تعادل موضوعية منطقية ، ولكن مناقضة الأخوات المتقدمة ، والحماسات الجماعية ، تستحيب ، كما سنرى ، لوظيفة عقلانية . ولا يتمتع علم النفس الاجتماعي بسمعة طيبة عند أتباع « النظرية العلمية في التاريخ » : فهو يصف نتائج دون ان يقدم أسبابها . ولكن يُعثر على النتائج ، بدرجة كبيرة وصغيرة ، في التاريخ لعملي ، بصيغة النتيجة التي للقصر المشيد من اوراق اللعب او لكرة الثلج بالنسبة الى الانضواءات و الى الانسحابات الجماعية ، تلك النتيجة التي تميز انطلاقة ، كما تميز أفول ، « الايديولوجيات » التاريخية الكبرى (الانتقال من الوثنية الرومانية الى تعليم الإنجيل ، ومن المسيحية الشعبية الى الدعوة للتخلي عن المسيحية ، ومن الماركسية الى إبطال مركسة الغرب ، الخ ...) .

٣- الشيء في حالته العملية : وضع المعالم

لأن يكون على مشروع يطمح الى التفوق على الذات في النقد ان يعبر عن نفسه بالصيغ والكلمات الخاصة بما يطمح الى تجاوزه ، فتلك مصيبة ، عابرة لكن عادية .

ونكايه في اعتراضاتنا النظرية ، ولأننا لا نملك خيراً من ذلك (أو لأننا لا نملك خيالاً إدراكياً) ، فإننا سوف ستمر باستعمال عمود « الايديولوجية » الهادي لتقديم معلم إشارة سهل المثال . وسنحاول الاحاطة مباشرة بالامر نفسه ، بمارساً كان او ناشطاً ، كما يتبدى في التجربة المشتركة (تاركين اذن جانباً الصلاحية النظرية للمقولة) . ويتمثل الموضوع في هذا : لقد انتصبت وانتشرت وتبلورت الاسماء في تاريخ المجتمعات « مفاهيم عن العالم » . فكيف نحددها ؟

حين تكون ايدىولوجية اجتماعية في إبان نشاطها تكون طبيعية تماماً لأنها تنير بشكل كامل ثقافة الزمرة الاجتماعية . فهي غنية عن البيان لأنها مسلّم بها . ومن المؤكد أنها تفصح دوماً عن نفسها في مكان ما (في نصوص مقدسة او قاعدة قديمة رسمية ، مانحة السلطان لمذبحجات العقائد الدينية او « للأسس العلمية ») ، ولكن ما يضمّ المقول الى العمل ، او موضوع الاعتقاد الى ممارسة المؤمنين يمكن ان يُحدّد كما يخيل اليها وكأنه « تخطيطية جماعية سابقة على الوعي » . فلنوضح باختصار ، وكلمة بكلمة .

- « التخطيطية » : أو همزة الوصل بين تصوّر وعمل . هذا ما يُعرّف به ، في القاموس النقدي ، إجراء عام للمخيّلة تستحضر به للمُدرك صورته . فالرسم الخيالي أكثر من صورة وأقل من مُدرك . انه يطرح جسراً بين مقولات العقل الكانطية والظواهر المعيّنة في الحدس ، بوصفه الحد الثالث المتساوق مع الأولين ، فيدور عليه اذن منطق الحقيقة لأنه يتحكم بتنفيذه . وان تحليليته للفعالية لتلامس هنا على السواء منطقة مشابهة ، غامضة ولكنها حاسمة (« كلمة مجاملة » ، ففي نظر الشيعي ، لو لم يكن المجتمع الاشتراكي او صراع الطبقات سوى مُدركين او صورتين لما كنا مُحركين) . وملكة العمل تطرح السؤال الذي تطرحه ملكة المعرفة : بين التجربة الحسية المعيشة وغائية العمل المثالية ما الرابط بين المُدرك والصورة ، مُفصّلاً كلاً من الاعتقاد والمعرفة والعمل على الآخر ، أو جاعلاً كلاً منها يتجول داخل الآخر ؟ وإذ كانت كلمتنا (رسم خيالي) ، المعبرتان عن عكس ذهني لعملية واقعية ، عن طريق التوقع او الامتداد ، أفضل من كلمة « تصور » التي تبدو علمية ومراوية جداً ، فانها تنشّطان « الايديولوجية » الساكنة ، باعطائها دورها الحقيقي ، دور واصل السلوكات بمحرّكها (اي الأعمال المطابقة للقيم التي تطرحها الايديولوجية) . وليس هناك نسق إيضاح للعالم بشكله

الصرف : وأكثر الانساق تجريداً ما تزال فنون تأليف مسرحي ، قبل ان تكون تفسيرات للنصوص . وإنَّ تأليفاً رمزياً مكوناً من عدد من المفاصل ليصهر توزيعاً معقولاً للأوراق ولعبة في التدخّلات العملية ، وإن بقي توزيع الأوراق خاضعاً للعبة . وبين الاسلام والمسيحية والشيوعية صفة مشتركة هي انها جميعاً تجعلني أجمل ، في عملية تركيب ، ما ينبغي أن اعرفه عن تاريخ العالم وما ينبغي أن أفعله فيه . فالايديولوجية تقول لي من اين جئت لتوضح لي الى اين اذهب ، ولا تكشف لي عما يدفعني إلا لتفيدني عن الوجهة التي انزع اليها . انها نسق توقّع مرفق بنسق ايضاح ثانوي ، ونسق تدخّل ثانوي ، توقّع منظم « ل » اعمال و« بوساطة » إعلام .

- « جماعية » : ليست الايديولوجية نتاجاً فردياً ، وإنما هي وسيلة للتعبير عن هوية جماعية . وبوصفها واقع اعتقاد ، فانها في مُدركها واقع مجتمع ، كالثعائر الدينية في مقابل المشهد السحري (إذا وافقنا مع « دوركهيم » ، وخلافاً بالتالي لملاحظات « مارسيل موس » ، على ان « حيازة تقنية سحرية لا تجمع الناس قط في زمرة ») . والتأطير الاجتماعي الدقيق للتوظيف النفسي الفردي يصل بصلة القرى بين الايديولوجية الحديثة والظاهرة الدينية بشكل دقيق . ورواسم التخطيطية التي تؤمّن الوحدة الداخلية لمجموعة من السلوكات ولسلوكات المجموعة هي الأشكال الاجتماعية للقول ، ولكن ايضاً وأولاً للأكل ، والإنتاج ، والتحابّ ، والصلاة ، والسكن ، والمشي ، والكلام ، واللباس ، الخ والوظيفة المزيلة للسمات هي وظيفة الاندماج والالتحام : إنها لو لم تكن جامعة داخل مكان معين ، لما كانت قادرة على ادامة تميّز للجماعة في التاريخ^(١) .

- « سابقة على الوعي » : لسوف نحفظ بلفظ « اللاوعي » لمجموعة العمليات التنظيمية التي تضمن ، بالاتجاه المعاكس لاتجاه اي نسق رمزي خاص ، بقاء الزمرة

(١) وبالتالي على نقل ثقافة ما كواقع طبيعي الى صعيد جماعة سياسية ، كما يبدو ذلك من انتقال اقلية اقليمية دينة الى حركة قومية تطالب باستقلالها . انظر مثلاً : الحملات النادية باعده التعميد في « الحورا » . في « أرشيف العلوم الاجتماعية للادبيات » ، ١/٤٩ (كريستيان لاليف ديبويه ودانيال الكسندر) . ولا تؤلف بعض التمديدات النوبة التحتية الطير الاراب الذي شد اقلية بعضها الى بعض ، وإنما يؤلفه تاريخ معين . وهذا التاريخ هو في نظر سكان « الحورا » تاريخ ارض ، ومشهد طبيعي ، وملكية اقليمية ، إذا نحن فهمنا بذلك نوعاً من ترويض المكان والزمان ، والإنتاج « التدخّل الوحيين . طبيعة - ثقافة » (ص ١١٥) .

المادي . قال « نحن » الرسمية لطائفة من الطوائف هي بالحري ما يسبق وعيها (مثل « الأنا الرسمي » للفرد) . ومن غير أن تكون ماثلة في مجال وعيها ، فإن بإمكانها أن تبلغه مباشرة وبالفعل (بالصيغة الموضوعية لعرض أو لتعليم مذهبي) . وحينها لا يكون هناك كتب ولا رقاة (ميزتا اللاوعي بمعناه الحقيقي) ، وأكثر ما يمكن أن يكون انزعاج أو ضجر أو ذهول . وصياغة المفترضات الأولية النظرية لما يعتقد الفاعل السياسي قد تثير لديه « تحفظات » ، لكنها لا يمكن أن تثير (حسب القاعدة العامة) « مقاومات » . وإذا كانت عملية الصوغ بالكلمات ، بل بالمدرجات ، مما لا يستغنى عنه ، فإن الوصول إليها غير محفوف بالعقبات . وعلى هذا فإن طابع السبق للوعي الخاص بالتخطيطية السياسية ليدوزائفاً بصورة جذرية في مقبل الوعي الجماعي على طريقة « دروكهايم » ، هذا الوعي الذي كان عالم الاجتماع صاحب « الاشكال التمهيدية » ينظر إليه على أنه سبب وجيه لا شخصي ، ولا يرى فيه تجسد الحتمية والشمولية المنطقية وحسب ، بل والمهيمنة الخلقية للغايات . ولأن تنغل إلى المجتمع ارفع اشكال الذهنية الشرية (عقل ، خلقية) فذلك يشهد بورع مدني محترم جداً (جدير بجمهوري طيب وعظيم) وإن كانت مستجيبياته الاختيارية غير مُرضية . و« توليد الافكار الجماعي » شغف متور ، ودخل الشغف الجماعي وحده يتحرر اللاوعي السياسي .

وهذه التخطيطية إذن ذات طبيعة جدالية . وإذا كان لا يمكن تحقيق الـ « نحن » إلا بمعارضتها بـ « هم » (الآخرون) ، فإن التذبذب بين هويتين سياسيتين والتحقق من هوية سياسية واحدة متلازمان . وقد يعادل هجر الممارسات الجدالية في نظام الجماعة ، على افتراض تحقيق المستحيل ، عملية انتحار (جماعية) . وإذا ولدت الجماعة من رد فعل دفاعي وبه ، فإنها لا تبقى إلا إذا مارست الهجوم المضاد . ولأن تكرر شهادة ميلادها أو تحاكياها لتبقى خالدة بحالتها ، أو لتتأصل بالصورة ذاتها ، فذاك هو سبب وجودها (الكتاب الثاني ، القسم الثاني ، الفصل الثاني) . ويقابل العقم العلمي للممارسات الجدالية الخصب السياسي لما لم يفكر فيه بعد في مجال المجادلة . وهاجس الخصوصيات ، في تاريخ الادراك الفردي ، كما في تاريخ العلوم ، يُحمّد الذكاء ، ويقود إلى الثروة ، ويغلق المنافذ العقلانية إلى المشكلات ؛ وبالمقابل ، في التكوينات الجماعية (ثقافات ، حضارات ، أمم ، ولكن أيضاً طوائف ، أحزاب ، حركات ، شيع ،

الخ . . .) ، فإن الصراع ينه ، أو يوقف ، إجراءات تحقيق الذات للـ « نحن » ، ويحرك طاقاته ويتبلور في « إيديولوجية » ، وهي عملية استعادة للأصول وكأنها وجدت الآن حسب مخطط متواصل ومثالي لعملية حشد على نطاق عام . ولا نخلطن بين كلمة « المرء » في قولنا : يفكر « المرء » تفكيراً سيئاً حين يفكر عكس . . . وكلمة « المرء » في قولنا : لا يضع « المرء » نفسه في أي مكان حين لا يعارض شيئاً . وليست وظيفة الجماعة أن تفكر في ذاتها بل أن تطرح ذاتها ؛ أي أنها لا تقبل رسمياً أن تفكر (أو الأفكار) إلا لتعاود طرح نفسها (تستريح)^(١) بتقويتها ملاعها المميزة . ومع ذلك ليست وظيفة التوضيح « الايديولوجي » راحة تامة ، ولا التماثل متعة ، والحفاظ على الـ « نحن » ذو مزاج عدواني . وهناك احتمال قوي بأن تُعرض التكوينات الرمزية المهيمنة تاريخياً في خطيطات لاعادة فتح العالم ينقلب فيها وسوس تجزؤ الذات الى امتحانات للقوة حتى النصر الأخير . فالمسيح الدجال المطوف و« روح الحرب الصليبية » ، وتغلغل بعثات التبشير الانجيلية ، والاصالة الاسلامية ، « والصد » الامبريالي و« الأهمية البروليتارية » ، الخ . . . : كل ذلك وجه وقفا لمذالية وحيدة (يرتد كل وجه من وجهيها على الآخر) .

وإن « إيديولوجية » قيد التداول لتؤكد التلازم التاريخي بين حالة الطوارئ وحالة الزمرة . ويستجيب تبلور الزمرة الفائرة لطلب الترحم بالانتقال الى بنية نفسية للحرب تكون بمثابة جواب نكفي على التهديد الخارجي . ويدفع تجدد التوتر نحن / هم بالجماعة المنخرطة نحو فضاء ذهني انكفائي بشكل مضاعف ، يتميز بالمقابلة جيد/رديء ، نظيف/وسخ ، التي تختص بها الانفعالية الطفولية ، وبالمقابلة مقدس/مدنس ، داخل/خارج ، التي يختص بها رد الفعل الديني على التهديد . وينضاف مجدداً البعد الجدالي لانفعالية الزمرة الى البعد الانفعالي للمناظرات . لنخلص ما قلناه .

كما ان « الروح » و« القدرة » و« التواصل » تتعايش في الفكر السحري - الديني مثل

(١) استعمل المؤلف هنا السابقة (re) التي تعني لمعاودة ، مع الفعل (poser) بمعنى وضع أو طرح بالاملاء التالي (re — poser) الذي لوحظ الخط العاصل بينها (reposer) لافاد الفعل مع الصمير (se) بمعنى الاستراحة (المترجم)

نعايش « المادة » و« الطاقة » و« الإعلام » في الفيزياء الحديثة (سنعود في الكتاب الثاني إلى المعنى الواجب إضفاؤه على « مثل ») ، فان ديناميكا الأفكار العملية ، اي المعتقدات الاجتماعية ، تربط بين « الإنفعالية » و« الضعالية » و« الجماعة » : وهي فئات اشتهرت بتميزها بعضها عن بعض ، وفصل بينها تدريسياً بقواطع ، ولكن جعلها تحتك بعضها ببعض يطلق شرارة فكرة خيالية - نعني الأثر الناتج عن الايدولوجية

ولا يمكن تصوّر اي من هذه المفاهيم الثلاثة تصوراً دقيقاً بمعزل عن مُتَمِّمِهِ (ان ما يُسمى « الهمة اللدنية » ليُحدّد تحديداً لا بأس به مستجاً غوذجياً من منتجات الترابط بين تلك المفاهيم) . ولا يمكن لأحدها ان يصل الى الوجود إلا بتحوّله داخل مُتَمِّمِهِ . وإذا لم يكن من وجود لفضاء ذي ثلاثة أبعاد ، فلا أقل من ان نحسن الاستفادة من المنظور : ان نصبح رسامين ، ومصورين فوتوغرافيين ، وسينمائيين . وللأسف فإن السلسلة المحكيّة سوف تقيدنا بتتابع خطّي مسطح تتعرض فيه كل لحظة من لحظات الوصف الى التراخي ، نظراً لعجز الكل عن سكنى الأجزاء . وإذ لم نكن الفرصة سانحة امام جميع الناس للإشتغال بالسينما ، فاننا نرغب رغبة صادقة في ان نُعذر على معالجتنا كلاً من هذه النقاط النقدية ، وهي النقاط المظلمة في التفكير السياسي ، معالجه كل منها على حدة ، اي بشكل تجريدي .

الفصل الثاني

التوصية الانفعالية

لقد قيل ان « هـ ٢٠ » لم يكن اكتشاف سمكة من الاسماك . فنحن سنبح في
العنصر الانفعالي الذي يضم ويَلَوْن ويَلَل المظهر « التصويري » لدوافعنا السياسية .
وهناك عقلانية « ايدولوجية » تُرَقَّم بـ « الافكار » - توضح وتحمي - مجموعة منظمة من
« مشاعر الحب » و« مشاعر الخوف » ، من مشاعر الاستلطاف ومشاعر النفور ، من
الانجذابات والتفرّزات ، يمكن ان يقال في تماسكها الخفي وحده إنه « محرّك » . وإنه
لتنفصنا بشكل طاغ معرفة بالانفعالية . وطالما أنه لن يتوصل على الأقل الى تمويه هذا
النقص ، إن لم يكن إلى سدّه ، فإن العلم السياسي سيبقى في طور الطفولة ، أي موسوماً
بالمفكرية . فالزمرة شغف ثقيل ، وإذا كان قد سبق لنا أن امتلكتنا قليلاً جداً من الضوء
على الأهواء الفردية ، هذه الدوافع الهزيلة الى الجريمة ، فإننا نفهم لماذا نضل ، داخل
المجال الجماعي ، في الظلام . وقد كان بالإمكان أن نتقدم لو أن المتخصصين أنحفونا ،
في التمهيد لنظرية الدولة التي لا يمكن تحديد رقمها الترتيبي ، ولنظرية الإدارة الذاتية أو
مجالات السيادة في المستقبل ، بدراسة عن الكدر أو الكراهية أو الجبور (الماضل أو
المؤمن)

وإن الكبت العلمي الذي تمارسه على الانفعالية العلوم الاجتماعية المكرّسة - « إن
العلوم ، حتى وإن كانت انسانية ، لا يمكن ان تفعل بشكل ناجح إلا في أفكار واضحة »
(ليثي - شترأوس) - ليستند الى تقليد مجيد ، تقليد « العقل » بالمفهوم المدرسي . ولكن
الجهل يترك المرء سجين ليل الجفون بأسهل مما تتركه الأهواء المتبدلة التي تجزّع ممارساتنا
السياسية اليومية ، وقد انجبت المثالية العقلانية ولا ريب من الوحوش أكثر بكثير مما

انجذب سبات العقل - مع العلم بأن الأرواح الشريرة السياسية تمثل من الخطر العام أكثر مما تمثله رسوم « غويا » للاستشباحات الذهبية . ومن يسم شطر « الشرق » يعلم أن منظرَي الجدلية الذين ينكرون كل أساس موضوعي للأمور السحرية - الدينية ليسوا آخر من ينصب المحارق . وشطر « الغرب » ، يعلم أن خير حليف لمن يجعلون الأرواح تتحدث بإدارة الموائد يُدعى « السيد هومييه » (الذي لا يريد ان يعتمد الا على ما هو متين ، الوقائع والأرقام ، وأما الباقي فهباء) .

وقد تكون المسألة كسر الحلقة المليئة والعقيمة التي تجمع الاختزال الموضوعي الى الذاتية الاحتجاجية ويستند فيها كل انسان الى سذاجات الآخر لتسويغ سذاجاته الخاصة . وتقول « جاكلين مير » انه « تقيم داخل تجاوب علم يكره الاعتراف بحيوية المناطق المستبعدة مرتجلات ذاتية خائبة ومتطلعة الى الانتقام »^(١) . وإنها لتزوات او غتمات تجعل العودة الى لغة الاكاديميات الجافة مشروعة - تماماً كما ترى الاممية المجردة تنقلب عند بعضهم الى قومية مجردة . وإنه لتعاقب بائس : فعندما تتحول الفكرية الى صحراء تتحرك الاستنارية لنصب الخيام - فارغة ولكنها مرجبة - الخاصة بـ « الادراك » و« الحدس » و« الاستعلاء » ، هذه الأشياء التي لم يعرف قط أنها أفادت في إيضاح الغرض من العبادة . وفي وجه حالات الارهاب المتعددة التي يحدثها ما يميل عن الوصف (« الانثوي » والصوفي والكهنوتي والحياتي والدليلتي^(٢) ، الخ . . .) فإن القمع المنطقي لا يعدم الأعداء . والتطير الناتج عن العاطفة شكل فاسد تماماً من أشكال الظلامية . فحينما يكون المرء جاهلاً يزيد اعتماده على شعوره . وعندما يجهل (قول) ما يشعر به يلجأ الى التغني بأن المهم هو أن يشعر ، وأن عديمي الحس جماعة من الأغنياء . وفي الوقت الذي يكون فيه المهم ان تتمكن من جلاء الظلام يدعوننا بعضهم الى الغوص معهم في الليل ، والآخرين الى العودة الى بيوتنا مع طلوع النهار .

ولأن المرء لا يحسب بالضبط للعقل حسابه نراه عاجزاً عن أن يحسب حساب

(١) « حزب السيد نورير أو الحادة الشيوعية الفرنسية » ، (مايو ، ١٩٧٧) . ويبدو هذا التحليل الواقعي وكأنه اشد مساهمات عصرنا حسناً في أي مشروع من مشاريع العلم السياسي فنروا التي من حد النوع تمدّ ، قرأاً وقرراً ، على اصابع اليد .

(٢) مسة الى « ديلتي » وهو فيلسوف الماني (١٨٣٣ - ١٩١١) رمى الى فصل العلوم الانسانية عن الميتافيزيقا وتأسيسها على التاريخ دون ان يقلل مع ذلك بالوصعية العلمية (المترجم)

الاندفاع ، أو الحلم ، أو الغموض ، مستسلماً أمام اللاعقلانية الظاهرة (مع كونها جلية صريحة) للأمور السابعة من الكيان الحسي . وإذا كان العالم المادي قابلاً للوصف موضعياً فإنه كذلك حتماً في مجلته - بما في ذلك النفس ؛ وإذا كان العالم قابلاً للوصف كانت الفوضى قابلة للوصف أيضاً .

والفكرورية ، أهي من الأضرار البسيطة ؟ بالتأكيد . وإذا كان علينا ان نكون مقودين في « الدولة - المدينة » فمن الخير في هذا الصدد أن يكون لنا زعيم من أن يكون لنا « دوتشي » أو « قائد »^(١) . وإذا كان علينا أن نتلقى العلم في المدرسة فخير أن نحظى بمرت ستيء من أن نحظى بمختصص جيد في فنون الخداع . وإذا كان علينا أن يفهمنا الآخرون في الزمرة فخير أن نقدم شرحاً ناقصاً من أن نقدم شطحة قهرية أو لا نقدم شرحاً على الاطلاق . ومع ذلك ففي الامكان ان يُرى في الفكرورية - وهي لفظة تفيد « المذهب الذي يمكن بحسبه اختصار كل ما هو موجود ، مبدئياً على الأقل ، إلى عناصر فكرية » ، أي الى أفكار « (لالند) ، ولكننا نعني بها في الأعم الأغلب « الوقفة المعيارية » القاضية بـ « تقدير أن الظواهر الفاعلة والانفعالية ذات قيم ثانوية مع بقائها منظوراً إليها على أنها غير قابلة للاختصار والتحول » (نفسه) - ردة فعل لا يمكن تفاديا على الشروط الموضوعية للعمل العلمي . وقد لاحظ عالم لغوي أن النزعة إلى الفكرورية مدونة بشكل مسبق في عملية إدراك اللغة من وجهة نظر السامع أكثر من إدراكها من وجهة نظر المتكلم ، أي كوسيلة لتفكيك الرموز أكثر مما هي وسيلة للعمل والتعبير^(٢) . ومن المناسب أيضاً الملاحظة بأن من يتحدثون عن الايديولوجيات ليسوا أولئك الذين يحيونها : فهم يتخذون موضوعاً للتحليل تكوينات رمزية بعيدة العهد او مية ، ومن المحتمل ألا يتوصل أي نظام للمعتقدات من دون هذا الابتعاد إلى عملية صياغة من أي نوع كانت . ولكن المسافة التي تتيح الرؤية تُكره على الخطأ الفاحش ، أي على حصر الفعلي في المرئي والبحث عن فعالية النهج في العناصر التصويرية التي هي من صميم نهج التصوير .

وغني عن البيان أنه ليس لدينا من تفسير خاص نقترحه في باب الانفعالية .

(١) بمعنى القائد الحزبي عند الرومان (المترجم)

(٢) شارل بالي ، « الكلام والحياة » (جيف ، درور) وقد استشهد به وعلق عليه « بورديو » في « مشروع تحصيلي لنظرية

في المدرسة » (درور ، ١٩٧٢)

فليسمح لنا على الأقل بأن نشير الى الأهمية الناعمة من فتح هذا الباب - من أجل مجرد قراءة للوقائع - والخطورة الناعمة من إعلان الانتهاء من الباب قبل فتحه . فسوف نذكر إذن بما هو بديهي لأنه مائل بوضوح لكثير من النواظر ، لنتمحص فيما بعد موقفاً نظرياً مثالياً في هذا الصدد ، عنيينا موقف « ليفي - شتراوس » . فخارج هذه « الكانطية الخالية من موضوع استعلائي » لا يمكن بالفعل أن يقدر في أي مكان الثمن الذي تكبده لانتروبولوجية معاصرة الفكرة الكانطية المسبقة عن ثائية لا تقهر بين الحساسية والفهم .



وليس الخوف من إثارة السخرية أقل العقبات العلمية في العلوم الخاصة بالإنسان . وإنه لحيد غريب . فحين نذهب الى لقاء أو مؤتمر أو اجتماع عام لا نخجل من أعماقنا من أن نطلب الى مسؤول أو قائد أو « مثقف » أن يميز منا الأحشاء ويحرك الحنجرة ويثير الدموع . ومن المتفق عليه أن مداخلة « ايدبولوجية » تكون قد بلغت هدفها حين « تمس الوتر وتجعله ينبص » . وأما أن نطلب الى هذا المسؤول نفسه أن يثير نبضات ما قبل وعيه هو فقد يبدو لنا غير لائق : فهذه الإثارات الحميمة لا تدخل في إطار عرض للدوافع . ولسوف يرد علينا بأن سوق الخطاب المثير سوق عامة ، وسوق الإثارة خاصة ؛ وأن الأولى مفتقرة للأصالة وبلاغية ورخيصة ، وأن الثانية تُحترع شيئاً فشيئاً وكأنها من الحرف الباذخة . وهذا ممكن . ويبقى تغيير الأطوار بين الدوافع والحركات للسلوكات السياسية ، وهو تعيير خاضع لأمور أخرى غير الاحتشام وغير التكاليف الباهظة للعبارة الأدبية . عنيينا المحظور الثقافي . فهو يكرهنا على النظر الى الممثلين من ثقب الباب لاكتشاف حقيقة التصويرات العامة ؛ أو بالحري على قلب منظارنا المقرب بحيث تكون العدستان الكبيرتان الى العينين لرؤية « الايدبولوجية » بحجمها الطبيعي . لأن هذه الأخيرة ليست مدونة في السجل الرسمي في باب الحجج وإنما في باب البوح بالأسرار . ويختفي نمط الوجود الأصلي للمعتقد في التعبير عن المعتقدات وينجبه نحو جناحي المسرح في الممرات الجبابية للحكايات التي تحكى عن حصة معينة .

كلام بكلام . سوف يقول عالم السياسة بازدراء . فما كان هاملت ليتعرض لخطر كبير بتأكيده الشهير « هناك من الأشياء على الأرض وفي السماء أكثر بكثير مما في فلسفتكم » . ولكن احد أتباع « العقل » السياسي سيكون قد نجح أكثر وهو يقول بأن هناك في الاحتمال من العلم في الفصل الأول من « مذكرات » الممثلين السياسيين

ومقالاتهم وسيرهم الذاتية أكثر مما في جميع « مذكرات » طلاب العلوم السياسية . فهذا الفصل يختص في العادة لمراحل طفولة البطل وصباه الأول . وإنه لتاريخ قدم طفيف . ولكنه تاريخ حاسم ومجمل في أكثر الاحيان . وقد غنمنا في هذه الأوقات الأخيرة إصمامة رائعة من « مذكرات » مناضلين شيوعيين سابقين كانوا لحسن الحظ أقل اهتماماً بأن يثقفوا من يفهموا مواقفهم^(١) . وإن هناك لنقداً حقيقياً لـ « الأيديولوجية » في حالتها العملية ، وهي عُدّة ثمينة لأنها وثائقية ، وتمهيد لكل نظرية في الأيديولوجية ، ولكنه تمهيد سيبدو في غير محله ولا ريب . كما يبدو في غير محله للمؤلفين (أولئك الذين تعلموا حقاً الحذر من كل ما يتعلق بالنوادر ، والتمييز بين الأساسي والفرعي) المنزعجين كل الانزعاج من أن يكتشفوا في وقت متأخر وهم يعيدون بناء منطق حياتهم أهمية الذكريات الصغيرة ، والحوادث الطفولية ، والتخيلات المعجينة « غير الجدية » المزروعة بشكل فاحر في صميم ذاكرتهم جذرواً لالتزامهم في المستقبل .

ولا تنحصر جميع « مذكرات الحرب » التي كتبها الجنرال ديبول فلم يترك ذكرى رجل مرهف الحس أو صاحب أوهام ، في الفقرات الثلاث الأولى من الصفحة الأولى ، بل هي تتعلق « بـ » هذه الفقرات . ففيها يُعرض باقتضاب منطق عمل منظم حسب فكرة معينة ، ولكن على المرء ألا يخضع على الأخص لفكرة تهبط عليه من السماء جوهرًا افلاطونيًا بلا جسد ولا ماضٍ :

« طوال حياتي ، كوّنت فكرة عن فرنسا . وإن العاطفة لتوحي إليّ بها كما يوحي العقل سواء بسواء . وما في داخلي من عنصر انفعالي يتخيل فرنسا بالطبع مثل أميرة القصص أو العذراء في الرسوم التي تغطي الجدران ، وكأنها منذورة لمصير سام واستثنائي . ولديّ بالغريزة انطباع بأن العناية الإلهية قد خلقتها لانتصارات ناجزة أو لمصائب نموذجية . [. . .] »

« وقد كبر هذا الإيمان معي في الوسط الذي ولدت فيه . وكان أبي ، وهو رجل فكر

(١) كيما اتفق من حيث الاعجاب (شارل تيون) ، « كان العالم أحر » (باريس ، لافون) ؛ (ادغار موران) ، « بقدر داني » (لوسوي) ، ١٩٧٠ ، (جاك روبي) ، « ثلاثون سنة (مع الحرب) » ، شيوبي يتساءل (اتحاد الكتّاب العام ، ١٩٧٨) ، (جبرار بلّوان) ، « وأسلاما ، يا رفاق » (لوسوي) ، ١٩٧٩ ، (اطوان سبيير) ، « المهنة . مساوب دنم » (لوسوي) ، ١٩٨٠ .

وثقافة ومراعاة للتقاليد ، مشعباً بالاحساس بعزة فرنسا . وقد كشف لي عن تاريخها . وكانت أمي تندي شغفاً لا يتزحزح بالوطن معادلاً لتقواها الدينية . وكانت طبيعتها الثانية ، أنا وإخوتي الثلاثة وأختي ، نوعاً من الزهو المشبوب بما يتعلق ببلادنا . وما كان لشيء ان يثير اهتمامي ، انا الصغير الآتي إلى باريس من مدينة «ليل» ، أكثر مما كانت تثيره رموز امحادنا : الليل الهابط فوق «نوتر - دام» ، وجلال المساء في قرساي ، و«قوس النصر» في ضوء الشمس ، والأعلام الخفاقة على قبة الـ «أنفاليد» . وما كان لشيء ان يؤثر في أكثر من مظهر انتصاراتنا القومية : حماسة الشعب لمرور قيصر روسيا ، والاستعراض العسكري في «لوشان» ، وروائع «المعرض» ، وأول محاولات الطيران التي قام بها طيارونا . وما كان لشيء ان يحزنني حزناً أشد مما كانت تحزنني اوضاعنا الضعيفة واخطاؤنا التي انكشفت لطفولتي عبر الوحوه والأحاديث : التحلي عن «فاشودا» ، وقضية «دريفوس» ، والصراعات الاجتماعية ، والخلافات الدينية . وما كان لشيء ان يهزني بقدر ما كانت تهزني رواية كوارثنا الماضية : تذكير أبي بخروجه غير المجدي مع الجيش الى «بورجيه» و«ستاس» ، حيث جرح ؛ واستحضار أمي خيبتها وهي بعد صبية عند مرأى ذوها يدرفون الدمع : «لقد استسلم (مارين)»^(١) .

والقاسم المشترك بين الشواهد التي نذكر بها - والتي تجعلها وكأنها رَحْعُ الاعترافات «للمديس أوغسطين» والكلمات «لسارتر» - هو التوجيه العاطفي الذي يوجهه الانخراط العقلائي أو إثبات النهج بوصفه مَنهجاً «بَعْدِيَّةً» للانفعالات الأولى^(٢) . فالمسيحية دين شخصي ، والقومية - الاشتراكية اسطورية محمومة ، والماركسية - اللينينية ايديولوجية علمية : إنه لا مجال للمقارنة بينها . ولكن اعتناق أي من هذه التكوينات العَقْدية لا يتم بالاستنباط أو الاستدلال أو التفكير . ففي صخب من المشاهد البدائية ينمقد «مفهوم للعالم» فيعلن عن ذاته ويفرض نفسه ويطبّع في صور مشحونة بالعناصر الانفعالية : شعارات وألوان ورموز ومجموعة أصوات . والعلاقات الأصلية بالعائلة والبلد والمناظر الطبيعية والرفاق الأوائل لا تقتصر على الدقائق الثلاث

(١) الحبرال ديجول ، «مذكرات الحرب» ، (پلون ، ١٩٥٤) الصفحة الأولى .

(٢) «في تلك الحقبة (١٩٠٧ - ١٩١٣) تكوّنت في ذاتي صورة عن العالم وايديولوجية اصحنا منذ ذلك الحين القاعدة المعصية لنشاطي ولم أحط بشيء أصبغه عن طريق الدراسة الى ما كنت قد حلقته لمسي بهذا الشكل في تلك الحقبة ، ولا حظيت بما أغْيَره به» ، (كفاحي) ، الجزء الأول ، ص ٢٠

الأولى للالتزام عند الرشد بل تبدو وكأنها تكرر لازماً . والانفعالية لا تسجن الفرد داخل «أنامه» ؛ بل على العكس فإن وظيفتها وظيفة الانفتاح ، فهي تضفر الزردات الأولى بين الفرد ومحيطه . والايديولوجية كوكبة من العناصر الانفعالية النشطة في النطاق الذي تصل فيه حقل قوى اجتماعية بحساسية فردية . وان شخصاً في « حالة إيديولوجية » ليعرف ذاته من خلال مزيج « من النوع نفسه » من الحذر الفكري وفرط الحساسية الانفعالية . وعندئذ يهر من حوله لمصلحته بحيوته وحماسته وقاتليته ، اي لغير مصلحته ببساطته ولا واقعيته وتعصبه . ولسوف يلمح اسان غير مؤمن وغريب عن الزمرة وهو ينظر من الساحة الأخرى من الزجاج أزمة جنون هدياني يرافقه شلل في الوظائف المنطقية الأولى . وعندما يخرج المضطرب فيما بعد من البوقال فيبلغ إما أعلى المسؤوليات التراتبية داخل تنظيمه وإما لا مسؤولية المارق المضلل فإنه سيذكر تلقائياً « ذلك النوع من حلم اليقظة الذي كنت فيه » . ولسوف يشعر بالخلج قليلاً . وأما ما سوف يشعره بالخلج حقاً فهو أن عليه الاعتراف بأن الانسان السائر وهو نائم الذي كانه كان انساناً سعيداً على الرغم من إمكان كونه خطراً جداً ، وأن استيقاظه سيكون بالنسبة اليه جِداداً لا ينتهي . « ها أنذا راتند » يقول المنسحب الذي يغير لهجته ويفك قيود سحره .

الانعتاق أولاً من ثلاثية الملكات (الحساسية ، الارادة ، الذكاء) وغيرها من رواسب أيام الدراسة ؛ ولكن كذلك من الانفصالات والتفريعات الملقنة من طراز : «أهو» واقع « أم « خرافة » ؟ هل « يُعتقد » به أم « يُعرف » ؟ أهو مفهوم أم هوى ؟ وهام أم مثل أعلى ؟ مُدرك حسي أم هلوسة ؟ والمعيش الايديولوجي بنزع الشبكات المصطلحية ، ويزيل القواصع بين أعمدة مدأ اللذة وأعمدة مدأ الحقيقة ، ويعيد بناء الطيف بأجمعه من الإحساس إلى لمعرفة . فالشخف الاجتماعي فكرة موقظة بقدر ما هي فكرة غامضة . والإيضاح الرمزي يقوى باتخاذ وجهاً إنسانياً . والحركة المنطقية غرام منطقي . فالمرء « يعتقد قضية » بمجرد أن تغدو دافعة ؛ وتغدو دافعة بمجرد أن يشرح لها المرء هواه وهو «يعانقها» الخ . . . ومن حسن الحظ أن عباراتنا الجهازة أقل تصنعاً للحياة من تصنيفاتنا النظرية ، ومن سخرياتنا الراضية .

« إنه عاطمي » ! « حالم » ! كما لو أن الإرادة ما كانت لتكتسب بحدّ الحلم !

والخيال بوصفه استسلاماً من الواقع ينسبنا الصورة بوصفها عملاً ناشئاً . وفن التخيل هو فن الحفز . ولفرط ما توصف وسيلة الهرب تضييع عن البصر وسيلة الحشد . ولنلاحظ « المسيحية وفكرة الحرب الصليبية » ، واوروبا الصناعية وفكرة الثورة الاجتماعية ، والعالم الثالث في ظل الاستعمار وفكرة التحرر القومي ، ينضح ان « الفكرة » قد أثارت بوصفها صورة قبل أن تكون بوصفها فكرة . وقبل ان تُفصل ايدولوجية ثورية ما في تحليل تاريخي اياً كان نوعه ترسخ فينا كتلقين سردي ، كرواية داخلية ، يستدعي الخيال فيها التاريخ واللذة وتحقيقها . ولسوف ننصرف بشكل يدعم فيه التاريخ حقيقة اخیال . وسيستجيب الحدث الثوري (بشكل أخرق) الى التطلع الأخرس لرواية مأسوية واستمناعية في آن . ولأن يخلق المرء لنفسه دنيا سينمائية فهذا معناه كذلك العمل على جعل حياتنا تغدو جميلة جمال فيلم سينمائي . والايديولوجية اشباع مسبق ، ولذا فهي تعمل تحت الطلب الخرافي . وكل ايغال للخيالي في مجتمع يستتبع ارتفاعاً للالاحاح العملي . حتى وان كان في وسع التضخم في عدد الصور، كما سنرى فيما بعد ، ان يتج كذاك ضموراً في الخيالي الجماعي تكون نتيجته سقطة جذرية للالاحاح العملي : كما في عملية التسمين « ما بعد الحديثة » . مثلما انه لفرط ما وُصفت الخرافة - الحدة فإنها تبهرت بلعبة أخرى من اللاواقعية ، الخرافة - الاستحضار^(١) .

ويبدو « بارت » (أو قاليري) في العلم السياسي اليوم وقد قتل « سوربل » (أو « كايوا ») - لقد أفادنا علم قراءة الرموز أن مهمة الخرافة تأسيس قصص تاريخي بلا تزويق ، تأسيس احتمال إلى الأبد . ومعلوم أن هذه الخطوة هي خطوة الايديولوجية البرحوازية عينها^(٢) . ولم لا تكون حصوة الايديولوجية من غير بعت ؟ ذلك أن الخرافة محرّكة وحدّة معاً ، وإنما لا يمكن أن تكون الواحدة إن لم تكن الأخرى ويوضح هذا الوضع لمتناقض نية العمل الجماعي المتناقضة هي نفسها ، البنية التي تحمل من إزاحه

(١) سوف يجد المرء عند « قاليري » (ولا سبي في رساله صغيرة عن الخرافات) مثلاً حلاً لمصحكات اهدايه المثالية . « إن ما تموت بمقدار يهرق بقليل حد المطلوب من الدقة هو خرافة فتحت حرامه الطرة ، ونحت وطأة الصريبات المتعددة والمنصافرة للاسفة والاستجوانات الخازمة التي يتسلّح بها العكر الثاقب من كل حذب وصوب ترى الخرافات تموت وتنقر الى ما لا نهاية طعمة الأشياء الغامضة . » (إلياد ، ص ٩٦٤)

(٢) رولان بارت ، « الخرافة ، اليوم » ، (ميتولوجيات ، لوسوي ، ١٩٥٦) ، ص ٢٢٩

الواقع المحتمل (الخرافة بوصفها خدعة) شرطاً لتحويل هذا الواقع القائم (الخرافة بوصفها استحضاراً). فالفكرة الحديثة عن «الثورة» مثلاً خرافة بوصفها تطرح «الثورة» على أنها جوهر مُستعلٍ على كل تحديد تاريخي خارج عن نطاق الاحتمالات ؛ ولكن هذه الخرافة الضابطة تعمل بوصفها بؤرة قوى حقيقية عبر استعدادها لأن تزري من بعيد ، وفي نقطة الاستهراب ، بالحركات الثورية المحددة تاريخياً . وقد أخطأ « بارت » الوحدة الداخلية لتناقض الخرافة لأنه تنى خلسة ، ورعا بطريقة لاوعية ، تعارض الطبيعة والباريح عبر تعارض صورة العالم وحقيقة العالم . فهو لم ير من الخرافة سوى « الكلمة المعرّاة من التسييس » لأنه لم ير أن مشروعاً من المشاريع السياسية لا يمكن ان يتأسس في الواقع إلا بصيغة معرّاة من التسييس ، أو أن « الطبيعة » تلامس « التاريخ » من داخل بدلاً من أن تحيط به من خارجه . وليس هناك من محال للخيار بين « التغني » بالأشياء و « فعل » الأشياء لأن التغني يهوى العمل والعكس بالعكس : فالزمرة البشرية التي لا تحس التغني لا تحس الفعل التغني ، الصلاة ، الرسم ، تقطيع الشعر ، الترنم . (لقد راحت مقاطعة « أيتال » تتح صوراً في الوقت الذي راحت فيه الأمة الفرنسية تغير أوروبا عن طريق « الثورة » وحروب الامبراطورية ؛ والانشيد الوطنية لخلجل حبشاً بيني وطن ، وحين يعرف شباب بلد فتي عن طهر قلب مقطعين أو ثلاثة من « النشيد العالمي » فإنهم لا ينزلون الى الشارع لمجرد إظهار برعتهم في مراوغة الثيران الهائجة)

وتعتمد « ميثولوجيات » بارت كذلك - وهذا لا يقلل شيئاً من قيمة روائعها الوصفية - على ما هو مفترض مسبقاً (وهو من أصل ماركسي في ذلك الوقت) في الايديولوجية بوصفها ضدّاً مرصوداً لـ « واقعي » وسلطة الواقعي بوصفه وعداً بنهاية العالم - كشفاً في الدقيقة الأخيرة عن « وحوب وحود » متباعد باستمرار - تتحكم من وراء ستار تنقليله النظري المتهلّل من قيمة الخرافة بوصفها مكزوره عبر أمينة ، وعجزاً عابراً ، وارتجاجاً في مردود واقع مطروح عند الأفق المعيارى لخطاب مستقبلي غداً صحيحاً بعد لأي ، حطاب يشكّل الجهر به (سيتم هذا الجهر في الوقت الذي تتم فيه « الثورة ») « هذا الذي علينا البحث عنه : مصالحة بين الواقعي والبشر ، بين الوصف والشرح ، بين الشيء والمعرفة » (حاتمة « خرافة » ، اليوم ») . وهو ما سظل أوفياء له . .

« هناك شيء من الشغف في كل مشيئة » - « يتشه »^(١) . وفي كل شغف ثورة
 محرقة . وفي كل فتح مهلوس . وإنه لوانع تاريخي انطلاقاً « مكتشفي الياسنة » ،
 كولومبس مثلاً ، قبل « الفاتحين الاسبان » ، انطلاقتهم معامرين بإيعاز من الخرافات
 المستقاة من أعماق أعماق ذهنية القرون الوسطى ، مسترشدين بالجغرافيات الاغريقية
 والرومانية الخرافية . وكذلك فانه ، كما كتب « بيير غاسكار » : « ما كانت فتوحات
 القرن التاسع عشر لتجرب هذه السهولة لو أنها لم تكن قد أثارت ، في أوروبا ، من
 الأحلام أكثر مما أثارت من الحسابات »^(٢) . وحين يعود مناضل (شيوعي) الى حياته
 لبدوها في تاريخ زمرته على امتداد القرن المشرف على النهاية ، فكيف يُعنون سيرته
 الذاتية الواقعية ؟ « وأحلامنا ، ما رفاق ! »^(٣) . انه لى يقول : واستراتيجياتنا ،
 وقراراتنا ! ونظريتنا العلمية ! لأننا لا نكون رفاقاً بعد الممكيات ، ولا بعدد المخربين ،
 ولا بجموع الايضاحات الحقيقية - وإنما نأحلام نشاطنا . فالتذكير بعلم له في وقت
 معاً وقع صيحة التحالف العليا للسلوكات الجماعية . والاستجواب يُشهد الزمرة على
 الإيمان بالأحلام بوصفها « شهوداً » على الأفعال الماضية والآتية (معالم لا تتغير ، لقياس
 تغيرات) . ولأنه وُجد حلم شيوعي وُجدت « نحن » شيوعية ، وبالتالي ممارسة شيوعية
 منظمة

ومن الممكن أن ينتج المرء أدباً جيداً من عواطف خبيثة ، ولكنه لا يقدر أبداً ان ينتج
 علماً من عواطف ، سواء كانت حسنة أو سيئة . وبما أنها هي نفسها ليست موضوع علم
 فهي غير مؤهلة لدخول المضمار العلمي : هذا على الأقل ما يؤكد اشد العلوم
 الاجتماعية شهرة في فرنسا اليوم - علم الأعراق البيوي . فحالات الحزن والفرح
 والحب والبغض والأمل والكآبة والعزة ، الخ . . يمكن وصفها ، أو تصويرها ، أو
 عرضها ، ولكن لا يمكن شرحها . وقد كتب « ليقي - شتراوس » يقول : « لما كانت
 الانفعالية أغمض جوانب الاسان فقد كان يُحاول باستمرار اللجوء اليها مع نسيان ان ما
 هو متمرد على كل شرح ليس مؤهلاً ، من هذا الواقع ، لأن يكون اداة للشرح .

(١) « إرادة القوة » ، المجلد الثاني ، المقطع ٤٦٣ ، (عالمبار) ، ترجمة « بلاكبي »

(٢) بيير غاسكار ، مقدمة لكتاب (بيير ميرتان) « الهند واميركا » (باريس ، لوسوي)

(٣) « حبرار بلوان » ، سبق ذكره

وليست أولية معطى من المعطيات نابعة من أنه يستعصي على الفهم : فهذه الميزة تعني فقط أن الشرح ، إذا وجد ، ينبغي البحث عنه على صعيد آخر^(١) .

وعلينا ان نتوقف عند هذا الاحتجاج . لا لأنه « الأغلب » في انثروبولوجية اليوم وانثروبولوجية الارض الاقليمية . وإنما لأنه يتخذ ، بشكل ملموس ، غرضاً له ومنطلقاً نوعاً من مفهوم للواقع الديني كان لنا مؤثراً أيضاً إلى ما نحن فيه .

فلن نتخلى إذن عن « الطوطمية اليوم » ، إذ انه عبر التناقضات المباشرة التي يمثلها ، في المضمار الأثني ، « مالفينوسكي » و« رادكليف - براون » في بداياته - الذي حكم « ليلي - شتراوس » على تفسيراته بأنها « طبيعية المذهب ونفعية وانفعالية » هناك نوع من مفهوم للتحليل الاجتماعي سيعاد تركيبه ها بشكل ملحوظ . ولسوف يذهب الى حدّ تحريد « فرويد » من قيمته لأنه شرح الإكراهات الاجتماعية ، إيجابية كانت أم سلبية ، « لعصر الانفعالي الخاص بالحريصات والإثارات التي ستعود للظهور بالميزات ذاتها ، طوال القرون وآلاف السنين ، لدى افراد شتى »^(٢) . وكذلك « دوركهائم » الذي « يحوّل كذلك الظواهر الاجتماعية الخاصة بالانفعالية عن مجراها » . فعلى غرار نظريته في الطوطمية التي « تنطلق من الحاجة و[. .] تنتهي في اللجوء الى العواطف » « تستند النظرية الدوركهائمية في الأصل الجماعي للمقدسات إلى افتراض يحتاج للإثبات »^(٣) .

لنحاول أن نفهم هجوم « ليلي - شتراوس » على « الآباء المؤسسين » بكل قوته الداخلية . فهو يعزو اليهم تشوّشاً مطلقاً مطلقاً يتمثل في فسادين في الحكم : عدم كفاية أولاً ، ثم تناقض .

(١) « عدم الكفاية » : لا يمكن شرح التأسيس بالغريزة لأنه ليس في وسع العام ان يفسّر الخاص . فالنزعة والحاجة خصيصتان نوعيتان ذواتا طابع موحد ، في حين هناك تعددية لا تدحض في العادات والمؤسسات . والرغبة في شرح الثقافة بالطبيعية ، أو

(١) ليلي - شتراوس ، « الطوطمية اليوم » ، ص ١٠٠

(٢) نفسه

(٣) نفسه أيضاً ، ص ١٠٢ .

إخضاع علم الأعراق لاعتبارات نفسانية - بيولوجية عامة سيجعل بالتالي أشكال الظواهر الثقافية المختلفة بصورة ملموسة غير قابلة للتفسير . لازمة : « إذا كان (قاليري) مثقفاً برجوازيّاً صغيراً فإن جميع المثقفين البرجوازيين الصغار ليسوا (قاليري) » . « ماذا اذن » عن (قاليري) الفرد ؟ ولو كان السحر يستجيب لحاجة الى تهدئة القلق الجوهري لدى الانسان لوجب أن تتشابه جميع الطقوس السحرية . ومعلوم أنها تختلف باختلاف الثقافات والأرمنة . فيبقى إذن إعادة تركيب الجهاز المنظم الذي يتيح الانتقال من « إثارة مبيلة مشوشة » إلى « سلوكات موسومة بميسم الدقة الصارمه تتوزع بين عدة فئات متميّز بعضها من بعض » .

(٢) « التناقض » : قد توقع التفسيرات بوساطة الانفعالية في دائرة سطحية . فأي التجريبتين في المفهوم الدوركهايمي للدين بوصفه امرأ اجتماعياً ، وللمجتمع بوصفه امرأ دينياً ، « تفسر » الأخرى - التجربة الاجتماعية للقدسي أم التجربة القدسية للمجتمع ؟ وفي هذه التكاملية التي لمحت فيها القراءة الواعية « تبادلية أنظار » سعيدة تفترض التخلي عن نموذج ميكانيكي للسببية وجد « لبيقي شتراوس » أثر افتراض يحتاج للإثبات .

وقد يكون بالإمكان التهكم حول معرفة ما إذا كان التفسير الهائي لجميع التفسيرات الاجتماعية القابلة للملاحظة عن طريق مبدأ بنيوي اسمي ك « وحدة المصطلحات المتعارضة » يحسد التفسير الذي سببه على شيء من أشيائه بالنسبة الى قضية التبسيطية الموحدة ولا تبدو لمقابلة بين الـ « يانغ » والـ « ين »^(١) ، بين الذكر والأنثى ، بين النهار والليل ، بين الصيف والشتاء ، بصورة « قبلية » مبدأً يصاح أغنى أو أقل إجمالاً من الحاجة أو من الشعور بعدم الطمأنينة . ولكن يبقى مثل هذا النقد للشكلية شكلياً هو نفسه . ويستدعي احتجاج « لبيقي - شتراوس » سلسلتين من الملاحظات بالنسبة الى المحتوى . تتركز الأولى ، وهي عامة ، في مستوى المبادئ المنطقية . وتتركز الثانية ، وهي خاصة ، داخل المنطق المواجه بالذات .

(١) هما مبدأ الفلسفة الصينية المبسطة في الـ « ي » - تشع « التي تقسم جميع قوى عالمنا وحفائقه الى طائفتين متكاملتين ، الـ « ين » التي تمثل السكون ، والمرأة ، والبرد ، والأرض ، والـ « يانغ » التي تمثل الشاطئ ، والرجل ، والحركة ، والسماوات . إنه نوع من روح سلبي - ايجابي من نتيجة عمله المشترك الذي لا يتوقف عن كل عمل وكل حياة ويُرمز الى هذا الروح بدائرة تحمل اسم (التاوو) (المرحوم)

الملاحظة الأولى . إنه من الخطر على الدوام تقطيع الكائن تبعاً لمعايير المعرفة عن طريق قياس موضوعية الظواهر بحالة معينة من حالات نمو المعرفة . « هذا الأمر لا يتمكن من شرحه لنفسه فليس علي إذن أن أهتم به » . فالأمر يجري ها وكأن البحث في العلوم يقود البحث في الكائن باعتبار غايات عدم التلقي لدى الأول معادلة لقرارات الطرد لدى الثاني . ولو أن المعرفة الموضوعية كانت قد افترضت ، من الأصل ، أن ما لا يمكن تفسيره لا وجود له لما كانت قط تقدمت في مجال اكتشاف قوانين الطبيعة . والتصريح بأن الظواهر النفسانية لا حق لها في الكلام ، ولا حتى في المواطنة داخل العلم الاجتماعي ، ليس معناه فقط إعاشة علم النفس نهائياً على كفاف تقنية غامضة شبه تعزيمية . بل الحكم على النفس بالآ تعمي قطعاً الممارسات الاجتماعية المحسوسة . لأن ما لا قانون له يستمر في السيطرة « من غير إبطاء » : الحق ان « ذا » ينطق ، وأن « دا » يتحرك - أو يحرك .

ولست النتيجة الوحيدة لطرده العاطفة من التاريخ حبس تاريخ للمعاطفة ايأ كان داخل صمت مشروع وأشد إطباقاً مما كان في أي وقت مضى . وإنه لضرر محدود عند تخوم دراسة من الدراسات . دراسة تتعلق بحبس النفس ، حيال التاريخ ، داخل صمت تعتبر إغضاءات الانثروبولوجي الكبير عنه في موضوع لسياسة منذ نصف قرن ترحمة لا بأس ببلاغتها ، وإن كان ليس هناك ما يؤكد لها أنها أدكى من غيرها . يقول « روسيه » إن الغباوة تدخلية . وفي الإمكان القول عنها أيضاً (وللأسباب عينها) إنها استنكافية بطبيعتها . فهل يستنكف « ليفي - شتراوس » عن التعليق على الأحداث السخيفة التي تهز البشرية في عصره لأن لديه كثيراً يقوله ، او قليلاً جداً ؟ وليس السؤال فظاً لأنه ليس بطبيعة الحال شخصياً (فذكاء الشخص ودقته واستقامته تشهد له) . بل هو لمعرفة ما اذا كان علم في الاجتماع يظل صامتاً أمام التاريخ العملي للمجتمعات التي في طريقها الى التكوّن ، وما إذا كان يحتوي ام لا على مبادئ لفهم الممارسات الاجتماعية الحقيقية . فالتعقّلية لا تستطيع ان تفهم سوى البرد ، وأما الحر فأبداً ؛ والشعيرة لا أصل تكررنا ، والـ « معقولات » لا الـ « المعمولات » ؛ والألبسة اجاهزة التي يقدمها عضو المجمع لا الابداع التاريخي الذي يديه لاستاد المشرف . والتعقّلية مجمعية (و« ليفي - شتراوس » مجمعي) . والمزعج - أو السعد - هو أنه إذا كان يلزم

لكل مجتمع مجامع ومجموعة شعائر وتقاليده فلائنه ليس « مكُوناً إلا من هذا » ، إذ ينبغي بالتأكيد أن يكون شيء ما داخله قد أباح له أن يفعل هذا . وليس هناك سياسة خاصة بالبنية التعقيلية (سوى سياسة للمحافظة على البنى القائمة) بالمعنى الذي يُقصد من ورائه أنه ليس هناك سياسة خاصة بالمنهج الهيجلي . لا لأن « البنى لا تنزل الى الشارع » - لم تخلق لذلك - ولا لأن الممارسة السياسية ليست قابلة للاختزال في طُرر بنيوية - نظن أنها قابلة لذلك - وإنما لأنه لا يمكن أن يكون للممارسة السياسية وجود على الإطلاق ، في نظر البنيوية القائمة ، كنسق نوعي . وبالفعل فإن الأمر واحد من اثنين . فلما أن يكون التفكير في هذه الممارسة قد تمّ بالتأكيد ، أي بشكل بيوي ، فهي ليست سياسية ، وإما أن نظل سياسية ، ولكن لا يمكن تصوّرها بشكل حتمي ، عن طريق النماذج والتنوعات . فلمْ هذه الدوامه ؟ لأنه ما من بنية إلا للإدراك ؛ ولا من نسق منطقي إلا لأنماط التفكير . ويشهد بذلك التحليل البنيوي للطوطمية الذي اثبت أن « حقيقة [ها] تختصر في توضيح خاص لبعض أنماط التفكير . . . فالطوطمية المزعومة تتعلق بالادراك ، والمتطلبات التي تستجيب لها ، والطريقة التي تسمى الى اشاعتها ، تخضع أول ما تخضع لنسق فكري » . ومن هنا البديل المذكور بنصه الكامل في آخر « الطوطمية اليوم » (لا بصدد ما هو سياسي وإنما بصدد نظيره الديني) :

« لا مناص من أنه سيتيج عن كون الدين قد حُدّد بالمفارقة بينه وبين الطوطمية عدم تميّزه في نظر العلم إلا كهيمنة لأفكار مشوّشة . وبعد هذا فإن كل محاولة تهدف إلى دراسة الدين دراسة موضوعية ستكون مضطرة إلى اختيار أرضية غير أرضية الأفكار التي سبق أن بهتت ، وأذعتها مزاعم الانثروبولوجية الدينية . ووحدها ستبقى مفتوحة طرق المنحى الانفعالي - إن لم نقل العضوي بالذات - والسوسيولوجي التي لا تتعدى الدوران حول الظواهر . وبالعكس فإنه لو أضفي على الأفكار الدينية القيمة التي تُضفى على أي نظام إدراكي آخر يسمح بالدخول في إوالية التفكير لحكم بصلاح الانثروبولوجية الدينية ومحاولاتها وإن كانت ستفقد استقلالها الذاتي وخاصيتها »^(١) .

ويكلام آخر فلما أن تحمل الدين على محمل الجد (بوصفه ظاهرة اجتماعية كلية) فلا يكون علمك جدياً ؛ وإما أن يكون علمك موضوعياً فلا يكون موضوعه الدين ، إلا إذا

(١) المرجع المذكور اعلاه ، ص ١٤٨ .

كان نمطية بين نمطيات أخرى في نهج إدراكي عام . وعليه تفصي المحاولة بالضبط الى الافتراض المحتاج للاثبات الذي عيب على الوظيفة المكروهة . وكما أن « العلوم ، حتى وإن كانت انسانية ، لا يمكن أن تفعل إلا في افكار واضحة » فإن عملية الإدراك غير ممكنة إذا لم تكن عذتها إدراكية . والعقل البشري حشوي . والروح ترى ذاتها في مرآة الطبيعة ؛ وما كان في الطبيعة إلا ما هو روح . والألعاب الخاصة بالمزدرعات هي ألعاب المرايا .

الملاحظة الثانية إذا كان ينبغي متابعة « لينتز » ، كما يبدو أنه محتمل ، فلنسر حتى نهاية الطريق . لقد اغتبط « ميشال سر » من عهد قريب بأنه « منذ عشرين سنة ونحن جميعاً لينتزيون جدد » ، باعتبار أنه « تمّ للعلوم الانسانية سلسلة من النجاحات ما كان لأحد أن يجرو على توقعها » . ال « تعامل بالمجاميع الفرعية » ، و « اثبات العناصر » ، وال « اعتراف بعمليات بسيطة وعامة » ، و « جبر مزجي » ، و « بناء نماذج » ، وإثبات وجود لا متعيرات - إنها ستة انجازات أساسية كان بإمكان « الانثروبولوجية البنيوية » التي حصلت على خيراتها بشكل مشروع جداً أنى وجدتها (الألسنية والفونولوجيا) أن تقيم الدليل على مروود أفضل لها^(١) . ولكن ألا يمكن ان يكون عند « لبيقي - شتراوس » « لينتز » أعاقه « ديكارت » ؟ عالم نفّرت بقاياه الفلسفية ، أو بنيوية غير منطقية قد يكون نقاء ديكارتي قديم أكرهها ، وكأنه يفعل رغم انفه ، على العودة أدرجها وهي في منتصف الشوط ؟ وتبقى « المعرفة الشاملة » هنا محصورة في العقل بموجب نوع من قرار تمهيدي بفصل بين الحسد والروح^(٢) . وفي حين لم يكن هناك في نظر « لينتز » من اختلاف في الطبيعة بين المعرفة بالعاطفة والمعرفة بالفكرة (« كل عاطفة هي إدراك مشوش للحقيقة ») ، باعتبار أن التعارض الظاهر بين الاثنين لا ينطبق إلا على فهم محدود عاجز عن ادراك الدرجات التي هي بين بين ، فإنه ما من فهم لا متناهٍ قادر ،

(١) « تقدير » ، ل « لتوزيع » ، هيريس المجلد الرابع ، ص ٢٧٧ .

(٢) ان المرء لا يتقن المقارنة إلا مع إخوته . فلان يشعر « لبيقي - شتراوس » بالحاجة الى مفاضة محاولة « سارتر » (في كتابه « نقد العقل الحدلي ») . لذلك ثبت توافقاً عميقاً أساسياً ، بالتحديد التوافق الديكارتي الذي كان « سارتر » مثله الفلسفي الكبير الأخير . الفقه السية « ما قبل التاريخ » - المثال الصريح للفاش السمي الرافض - غير ممكن إلا انطلاقاً من فرصيات مشتركة ، فرصيات الشائبة الانطولوجية

في بنوية ديكارته ، على معالجة الانشطار الاصلي للنفسانية البشرية . وفي نظر « ليقي - شنراوس » فإن هناك صراعاً بين البيولوجيا والجبر . فاداً لم يكن الحسد كان الفكر ، أو العكس .

« الحقيقة ان الشهوات والانفعالات لا تفسر شيئاً ؛ فهي « نتج » دائماً : « إما » عن قوة الحسد ، و« إما » عن عجز الفكر . وهي في الحالتين نتائج وليست قط أسباباً . فهذه لا يمكن البحث عنها إلا في الحسم ، بالطريقة التي تحسمها البيولوجيا وحدها ، « أو » في العقل ، وهو الطريق الأوحده المتاح لعلم النفس أولعلم الأعراق »^(١) .

ولكن لماذا يُستبعد « قليلاً » افتراض الوصل المعقول بين النسق البيولوجي والنسق العقلي - إلا إذا كان ذلك باسم قرار غيبي تمهيدي يشترط قطيعة بين المستويين ؟ أفلا يكون هناك إذن من شمول إلا في الأشكال المنطقية الأوبية ، أو بتعبير أصح ألا يمكن البحث عن هذه الأشكال المنطقية إلا في الجهاز الضابط للتفكير لا في الجهاز الضابط للانفعالية ؟ وإذا كان المزيج نفسه هو الذي ينسج بنية وقائع الحساسيه ؟ وإن المرء لأكثر تثبناً عند افتراض ذلك نظراً لأن الانثروبولوجية البنيوية ترى في « التضام بفعل التضاد » اللامتغير الاساسي في منطق التمايزات والتعارضات الذي يشكل القاسم المشترك للتفكير المتوحش الخططي . ويقدم مفهوم التعارض وأزواج التقابل في الجهاز التحريضي ، للنظرة الأولى ، تلازمات مشرفة جداً لمنطق رمزي عامل عن طريق التقابلات الثنائية . وإذا افترض أن هذا المنطق تمهيدي أفلا يكون للمرء الحق بأن يجده في مختلف درجات الحقيقة البشرية ؟ أفيكون هناك جهازان عصبيان مركريان أحدهما للوظائف الحيوية والآخر للوظائف المنطقية ؟ بديهي أن لا . فالدماغ الذي يفرز الهرمونات الضابطة للوظائف الصماء هو نفسه الذي ينظم المعالجة المنطقية للمعلومات الحسية . والبدائل الكيماوية للنوم والألم ، وربما للذاكرة ، هي اليوم في طريقها لأن تُفَرَزَ ، بل لأن تُركَّب في المختبر (صناعة الـ «بيتا- اندروفين») لأغراض علاجية ؛ حتى إن التوضيح العملائي للإواليات العصبية في «الحياة الانفعالية» ل يبدو أكثر تقدماً من ذلك الخاص بإواليات « الحياة العقلية » - في المدى (غير المؤكد) الذي يمكن فيه فصل

(١) المرجع المذكور أعلاه ، ص ١٠٣

الاثنين الواحدة عن الأخرى . ومن جهة ثانية فقد انبأنا علم النفس الخاص بأمور الوراثة السلية ان غو الانفعالية يساير في الأحوال الطبيعية غو الذكاء ، وأن التأثير العاطفي يتنامى مع قدرة إنسان ما على القيام بعمليات منطقية تتزايد فيها درجة التجريد . وآخر الشروح العلمية تعطي الحق - عبر دروب الطريقة - لنيشه حين هتف بنبياً قل الألوان وربما أشد منطقاً من حملة اللقب : « الأخلاقيات ، إنها لغة الأهواء المرْمَزة ! وأما الأهواء نفسها فلغة الوظائف العضوية المرْمَزة ! » ولا ريب أننا ما زلنا لا نملك « الرمز » الذي يسمح بترجمة مضبوطة من لغة الى أخرى . ومع ذلك فليس ما يمنع في الحالة الحاضرة لمعارفنا من افتراض وجود الرموز الذي يشهد بتقابلية ردود أفعالنا الانفعالية الجوهرية وعملياتنا المنطقية الجوهرية . ولأن تكون الحياة الانفعالية قد اضطرت الى التعبير عن نفسها ، على الأقل حتى فرويد ، بلغة الرُقى والفلسفة الكلامية فذلك لا يسمح بالاستنتاج أنه ليس في مكنة اي شيء واقعي ان يتوافق وهذا الأسلوب اللغوي ، وأن الحالة الانفعالية ليست سوى بديل لفكرة غامضة . كما انه لم يكن بالإمكان أن يستتج من بطلان نظريات اقرون الوسطى في النار لا واقعية الحرائق ، وإنما مساس الحاجة الى تفسير علمي لطواهر الاشتعال لا غير .

من أين أتى إذن رفض اتجاه كلي وموحد هو نفسه نتيجة لازمة لمادية طبيعية متمسكة ؟ من العلاقة المنطقية التي لاحت بين تعارض أنظمة الحسد والروح والتعارض الاستثنائي المثلث بين الحيوانية والإنسية ، والطبيعة والثقافة ، والانفعالية والتعقلية . وإذا كان كل زوج « يمسك » بالزوجين الآخرين فإن الساهل في واحد قد يفضي الى تفكك متسلسل في الجارين . وكان ينبغي لإنقاذ مشكلية « الانتقال النوعي » بين الطبيعة والثقافة ان يُفترض في الفرد « انقطاع من حيث المبدأ » بين الامفعالي والعقلي ، وأن نُصَبَّ في لنسق الثاني كل العقلانية المتبصرة . وهذا الشكل على الأقل نفسر لانفسنا تحيز « كلود ليڤي - شتراوس » في عدم (الرغبة في) فهم شيء من الظواهر النفسانية . وقد تبدو ثنائية الروح والجسد الدينية التي نعتبر التعارضات المكرسة الثلاثة في المهج مجازاتها العلمية وكأنها نهت عن ، أو وقفت في وجه ، النقضي عن وحدة العالم بالرغم من شبهات خجولة في عمليات مشاكلة بين مناطق الفاعل ومناطق المفعول .

وإذا أخذ كل شيء بالحسبان كان خيراً للمرء ان يُجمل من أن يترك وراءه ثغرات .

وكان في هذه الدورة المختصرة التي قام بها المنتصر على الطوطمية شيء من الإلزام بالنسبة إلينا في النطاق الذي تحمل فيه بنية « الإيديولوجية » الشكلية والمادية البرهان « الداحض » لوحدة المخطط القائم بين الانفعالية والتعقلية ، والحيوانية والإنسية ، والطبيعة والثقافة . وإنما لمفارقة أن يكون غلط وجود « الإيديولوجية » هو الذي يسمح بأن يُنظر الى المشكلة التي تطرحها القطيعة الجذرية بين حدود المقابلات السابقة على أنها « إيديولوجية » - نظراً للإجماع على أنه يتعذر وجود حل علمي لمشكلة « إيديولوجية » . والإيديولوجية هي بالفعل خير شاهد على قانون الضمّ بالتضاد لأنها لن تكون هي نفسها ممكنة بدون وحدة الأضداد . وإن الدين ، مثله مثل العقيدة ، لحسد نقطة الانتقال من نسق إلى آخر ، ولكن في شكل تقهقر غير محدود من النسق الآخر الى النسق الأول ولا يُنجز الانتقال على الإطلاق ، ولو أنجز لما حدث بعد شيء على الكوكب الأرضي . وهناك تعقلية لدى الجماعات لأن لدى الأفراد ، وفيما بينهم ، انفعالية ؛ فالفرد يصل الى الإنسية الاجتماعية عن طريق حيوانيته . ولا يعني هذا أن علاقة الانسان بحاجاته لا تتم بوساطة الثقافة ؛ ولكن هذه الوساطة ، وإن كانت تجرّد الاجراءات المتعددة لإشباع الحاجات من طابع الآنية ، فإنها لا تُنقص شيئاً من الطابع الطبيعي للحاجة العضوية نفسها .

إنه ليستري حتى النهاية : حتى في الالتزام السياسي والنصوص المكتوبة بالمناسبات لم يقتصر إكتشاف « لينتزر » (قبل نيوتن بقليل) على الحساب التفاضلي . فلقد كان كذلك أكثر الفلاسفة انشغالاً بأمور عصره . وهو لم يترك ، بخلاف « سبيوز » ، « مبلغاً » من السياسة . بل ترك ألفي رسالة كُتبت الى ستمائة ممن كانوا يرأسونه وتداول على وجه التقريب جميع النقاط الساخنة في القرن الثامن عشر الأوروبي .

الفصل الثالث

داعي الانتماء

فرضيتنا : حيثما تختلج « نحن » فستكون « إيديولوجية » ، وحينما يتعذر قول « نحن » لا تكون « إيديولوجية » . وتتوحد « قوة الفعل » بتنوع حالة الزمرة . الصعوبة : إننا لكي نحلل هذه الوظيفة الرئيسية نجد أنفسنا متضايقين من مُدرك حشوي ، مدرك الإيديولوجية ، ومدرك فجوي ، مدرك الزمرة الذي يفتقر شكل فريد الى الدقة والكرامة . ولقد نقلت كلمة « زمرة » بشكل متأخر في القرن السابع عشر من قاموس الفنون الجميلة (مجموعة اشخاص مصُورين أو منحوتين) إلى قاموس الأدب (تجمع أشخاص أحياء) ، قبل ان تتفجر في نهاية القرن التاسع عشر في كل الاتجاهات (مجموع رياضي ، مجموعة مولدة للكهرباء ، فن شفاء الجماعات . . .) ؛ وبالتالي نحو نقص ناتج عن طفق بالمعاني . وعدم التساوق المخيف هذا بين كلمة زائدة عن الحاجة وغياب كلمة يفسر بجللاء غموض إوالات الاعتقاد . ولأن يكون الكلام الشائع ما يزال تاركاً فوق أذرعنا الثنائي المجرد غير العامل تماماً (فرد/مجتمع) مبتوراً من الوساطات الواقعية التي تنمّ داخلها هذه العلاقة - فأمر يُكره النقد السياسي على العمل بكلمات الآخرين ، في انتظار ان يتمكن من نحت كلماته . ولزمر العمل السياسي دوامية وجاذبية وثقل (بمعنى « نزعة ثقيلة ») تجعلهم يمتّون الى الزمر التي يصادفها علماء الأعراق أكثر مما يمتّون الى « الزمر الصغيرة » الخاصة بالتشخيص والعزيزة على المعالجين النفسانيين ، ولكن قد يكون على الأولين أن يتعلموا في دراستهم الكثير من الآخرين . إزالة القواطع من الملاحظات العيادية حول الزمر السانحة ، والملاحظات العرقية حول الزمر الطبيعية (او « البدائية ») ، والملاحظات السياسية حول الزمر الطوعية (أو

« الثاوية ») . وإذا لم يكن « فرويد » قد عالج حقاً مشكلة التكوينات الجماعية فقد أدرك منها على الأقل خاصيتها ، بعد ثورة اوكتوبر بقليل ، وقبل ثورات الجمهور المضادة للفاشية ، في مقال شهير عام ١٩٣١^(١) ، وهذه « الأرض المجهولة » (التي لم يسبق لماركس أن قاربها ، ولا لمونتسكيو) ليست بالأرض البكر . وعلى العقل السياسي أن يستدّ يوماً دينه تجاه مكتشفيه اللاواعين الذين هم رواد « اللاوعي الزمري » - « پونتاليس » و« ديديه أنزيو » و« رينه كايس » بصورة خاصة^(٢) - ولكننا سنكتفي هنا برسم أولي لمنطق خاص بالأوضاع المطلوب تصويرها ، دون الدخول في العلاقات المتبادلة بين الأشخاص التي يعقدها هذا الوضع الزمري أو ذاك .

والاستحضار بوساطة الزمرة (للاقامة ، للمثول ، لتبرئة النفس أمام) ليس من طراز قضائي ، حتى وإن كان بوسعه أن يستعير كلامه من قاموس الحقوق وينطلق في محاكاة ساخرة للإجراءات العدلية ؛ ولا خلقي : فهو ليس أمراً مطلقاً ، ولا هو قاعدة سلوك . إنه أولاً تذكير . إنك لست وحدك ، لقد كنت هنا قبلك ، لا وجود لك إلا بنا . وليس العنف الرمزي من نسق الاغتصاب الذي يلبّ فيه شخصان (أو عدة اشخاص) ، أحدهما ايجابي والآخر سلبي ، أحدهما مجرم والآخر ضحية . فهو لا يفرض سلوكاً من خارج ، في امر إكراهي : إنه بهذا المعنى أكثر من « واقع اجتماعي » . إنه يفرض نفسه من داخل موقظاً « أنا » فرعية إيجابية هي الـ « نحن المثالية » الكامنة . وتذكير الفرد بالواجبات التي عليه القيام بها نحو ذاته يبدأ بالتذكير بأنه لا يملك نفسه ، وبأن الشخص الكامن في اعماقه ليس ملكاً شخصياً بل هو ملك الجماعة . لا : « انظر حولك دائرة الاسرة » ، بل : « انظر الى نفسك في المرأة واعضد نظرتي » . وليست الزمرة مشتركة المركز ، فهي تحمل ، بوصفها هي نفسها « صورة » ، جوانبها الفردية إلى مركز مثالي . وزمرة الانتهاء تسير باتجاه معاكس لاتجاه سير الفرد ، وهي في الوقت نفسه ماثلة فيه . وإنها لأفضلية داخلية في نطاق تطور النوع ، فهي بالتالي أولية داخلية في نطاق تطور الفرد . ولا يضاف وضع « عضو في زمرة » الى شخص مادي

(١) علم النفس الجماعي وتحليل الأنا محاولات في التحليل النفسي (مايو ، ١٩٧٠) .

(٢) پونتاليس ، « بعد فرويد » (غاليمار) ١٩٦٨ (ديديه أنزيو ، « الزمرة واللاوعي » (دوو ، ١٩٧٥) رينه كايس ، « الجهاز النفسي الرمزي » (دوو ، ١٩٧٦) .

بوصفه أفضلية بين أفضليات، بل يحيل على مسار تكوين الشخص . كما أن أزمة الزمرة تمرّ في الشخص في نظر نفسه فيبدو « قابلاً للعطب » بشكل رهيب ، وبالتالي في حالة تجعله يلجئ عند استحضاره . فالوطن والكنيسة والحزب والأسرة تدعوننا لأن نندكّر أنها خلقت منا ما نحن عليه . وإيديولوجيتنا عبارة عن جواز مرور . فهي تنام في الأدراج في فترة الهدوء . ولكن الخطر يعكسها على جميع جدران « الدولة - المدينة » بصيغة الرسم البياني لإعلان الحشد ، المجاز الرمزي والتحقيق الإيهامي لبنية التجنيد . « أريدكم لجيش الولايات المتحدة » . ها هي ذي « الزمرة » المجسّدة في شخص - « العم سام » بالقبعة العالية ، أو « البروليتاري » بالقلنسوة ذات النجوم - تشير بإصبعها الى كل منا ناظرة في اعماق عينيه . والبنية الإيديولوجية محايدة بشكل إيديولوجي ، ولذا فإنه في الحرب العالمية الأولى ، ويعون من الفن الصناعي ، اخترعت اميركا والمانيا وإيطاليا والمجر ، وحتى روسيا البلشفية ، وعن غير قصد منها ، « البصري » الدعاوي ذاته بالضبط ، وما كانت هذه الوسيلة لتعين على تطويع آخر الضمائر اللاوعية القادرة على حل السلاح لو لم يكن هذا الاعلان نفسه الاختبار العاكس للأوعي السياسي^(١) .

و« مناداة الأفراد بوصفهم رعايا » (التوسير) تفترض أن لا يكون الشخص المنادى فرداً . ولا يعترف قط للناس بوصفهم رعايا فردين بصفة الأشخاص الفاعلين ، وبكلام آخر ، بالقدرة على صنع التاريخ (لا يزال العمل الفردي بوصفه علامة عقيدة وشرف واقعاً زمرياً في نظر الفوضويين) . فالأمر ليس على الإطلاق « هيه ، أنت ، هناك ! » - أي تجريد لا عرقي بلا سبب ولا نتائج - وإنما هو « أيتها الفرنسيات ، أيها الفرنسيون ! » ، « أيها الرفاق ! » ، « إخواني الأعزاء ! » ، باعتبار ان عملية الحشد تتمّ بالتثبيت على الارض والتسجيل في مجموعة أولية (الأمة ، الحزب ، شعب الله ...) وهذا هو السبب ، وهي النقطة الأولى ، في أن « المعترف به » بصفة خاصة ليس « حقاً » بل هو « موجب معبر عنه » بشكل علني . وهذا هو السبب ، وهي النقطة الثانية ، في أن القضية ليست قضية « مناداة » بل قضية « استحضار » بشكل مباشر . فمناداة انسان تعني توجيه الكلام إليه بشكل مباغت لمساءله بعد ذلك . وأما الاستحضار فيتقدّم

(١) انظر (ماكس غالو) ، الإعلان ، مرآة التاريخ ، (لافون ، ١٩٧٣) استنساخات من ١٨٩٦ ، ١٨٧٧ ، و ١٩١٣ (كيف ! ألم تحرط طوعاً بعد ؟ ، مكتبة ليرن ، موسكو) .

هنا على الالتماس لأنه « إيديولوجية » ما ، دينية أو علمانية ، تحمل الجواب والسؤال في وقت معاً . فهي لا تهدف إلى الحمل على القول بل إلى الحمل على العمل . والزمرة التي تقدّم لنا « تصوّراتها » تضمننا موضع الدونية القابل للتحريك من تلقاء نفسه ، وعلى الحق . ومع ذلك فهذه الدونية ليست قصاصية بل مثيرة للحمية . فالزمرة تطلب منا أن « نكون على المستوى » . مستواها . وأنا لُستدعى ضمناً إلى البطولة أو الاستشهاد ، وليس بوصفنا متهمين عليهم أداء الشهادة . وذكرى الزمرة تشحن كل واحد بالفخر ، ويتم تلقين الدروس بتهلّل وانشراح . وأما لزمرة ، في إيديولوجية من الإيديولوجيات ، تلك التي تمنحنا حمايتها ، وإنما لتعرف أننا بحاجة إلى هذه الحماية . وليس هناك عقد مقترح بنظام أفكار مضمون أنها « حقيقية » أو « صحيحة » وإنما بأخوة تحفظ للجسم دفته . وإن أفكار إيديولوجية ما لتفعل فعلها لأنها مضمونة من قبل الزمرة على أنها وعد بالانتفاء ، لا العكس . والإيديولوجية راية ، ولكن الانسان لا ينصوي تحت راية لمراى ألوانها . وإنما هو يتبنى الراية لأنه ينضمّ إلى الجحفل . وهناك رمزية إنتفاء ، ولكن الشعور بالانتفاء يزن أكثر بكثير حداً من الرمزية العقلية . « إن الشيوعية الفرنسية تعمل كذكرى ، والماركسية كمنشّط للذاكرة »^(١) . وهوية الزمرة هي الرصاص الذي يلاشي الترجّحات العقّدية . وهي ما ينعكس من جهة ثانية في الكلمات ، على السطح . وقد خلص أحد الباحثين وهو يدرس تغيّرات المفردات الشيوعية على مدى حقبة طويلة بعض الشيء إلى القول : « إن هذا النظام المتناسك المستقر نسبياً يملك نواة متميّزة : الزمرة ، وقيمها ، ودواميتها . وبالفعل فقد أثبت المقطع الزمني الذي درسنا من خلاله تطور اللغة أن المثال النموذجي الوحيد الذي بقي ثابتاً في المدى النصّي الذي عملنا عليه هو الخاص بالحزب (الحزب الشيوعي الفرنسي + الطبقة العاملة + الشيوعيون) . وأما المجموعات القاموسية الأخرى والعبارات الأساسية التي تحتويها فإنها عرضة لتبدلات ضخمة . وتنوع تركيبتها بلا انقطاع ، ولكنها تستمر في الدوران حول قطب شبه ساكن : الحزب »^(٢) . فليس في الإمكان إذن ، برأيها ، أن يقال في أطروحة أولى إن آراء شخص « هي أفعاله المادية محشورة في ممارسات مادية منظمه بطقوس مادية هي نفسها محدّدة بالجهاز

(١) جاكولين مير ، المرجع المذكور أعلاه

(٢) دومبيك لاتييه ، « الخطب الشيوعي » (مؤسسة العلوم السياسية ، باريس ١٩٧٧)

الإيديولوجي المادّي الذي تخضع له آراء هذا الشخص» ، وفي أطروحة ثانية إن «مقولة الشخص من مكوّنات كل إيديولوجية» ، أي أن «وظيفة كل إيديولوجية (وهي الوظيفة التي تحدّد هذه الإيديولوجية) أن «تكوّن» من أفراد حقيقيين أشخاصاً رعايا» . لأن الطقوس تحمل معها فكرة نابعة من موجب ، وهذا الأخير يفسّر الثقل الجماعي . إلا في حال تراكب المقولتين ، مقولة «الشخص» ومقولة «الفرد» . (من هناك ؟) ، « هذا أنا ! » ، « مرحباً يا صديقي العزيز » ، « هيه ، أنت هناك ! » الخ . . .) وهي بلبلة تتجلّى في تحوّل الإيديولوجية الدينية المسيحية الشخصانيّ إلى « خطاب للنداء الدعائي » ناقلاً شخصاً مركزياً وواحداً (الله ، المسيح) إلى أفراد مقطّعين إرباً ومجردين . « إني أتوجه إليك أيها الفرد البشري المدعو بطرس . . . »^(١) لأن الحافز الحقيقي للجماعة المسيحية الأولى ، والمنظم الممتاز الذي كانه القديس بولس ، كان يمارس خطاب الضم والتوحيد . « إنكم جسد المسيح ، وإنكم أعضاءه ، كل منكم يمارس نصيبه » (الرسالة الأولى إلى الكورنثيين ، القسم الثاني عشر ، ١٢ - ٣٠) . وبطرس هو رمز فكرة « الكنيسة » المتّنع بلعبة كلمات جميلة ، وأما الجهاز المنظّم للمؤسسة فهو بولس . ولقد عرف الرجل المتصرّف بالعمليات الكلية لوضع السلطة الجديدة ، أو إعادة وضعها ، في موضعها (رجل - امرأة ، المسيح - الكنيسة ، الوالدان - الأولاد ، السادة - العبيد ، الخ . . .) كيف يجد المشغل الرمزي الأساسي .

أحرق الطيوب على المذبح ، واجزر ثورك باتجاه عظام الخوض الطويلة ، وأشوه ، وأدخل الحلقة تتجلّى لك آلهة « المدينة - الدولة » . أجبّ على ركبتيك وحرك شفتيك تؤمن . إشتري جريدة « الاومانيتيه » ، وألصق بعض الإعلانات ، واذهب لحضور اللقاءات تنخرط . ومعلوم أن جميع هذه الأمور المطلوب القيام بها ، مهما اختلفت بعضها عن بعض ، تشترك في أنه لا يمكن عملها على انفراد بل داخل الزمرة . ولقد كانت الحرافة في بلاد الاغريق القديمة : « المقول ، وفوقه المعمول » (ج . ١ . هاريسون) . ومُرتلونا النظريون يتلمسون بدورهم الصخرة ، وهم أيضاً ليسوا وحدهم . « إن وراء موسى الذي يتلمس الصخرة بني اسرائيل أجمع ؛ وإذا شك موسى فإن بني اسرائيل لا يشكّون . ووراء ساحر القرية الذي يتبع عصاه قلق القرية الباحثة

(١) التوسير ، « أحمر الدولة الإيديولوجية » (عتراً) ص ٣٢

عن عيون الماء . وحالة الفرد بالنسبة اليها مشروطة دائماً بحالة المجتمع^(١) . وأحسن ما يكون عمل الفتنة الإيديولوجية في أثناء أداء الشعائر ، أو في الحفل ، أو في المهرجان ، أي حينما يمارس الجسم الاجتماعي سلطانه بأقصى حدة . « فهم باختلاطهم في حُمى رقصهم ، وحمى هياجهم ، لا يؤلفون سوى جسد واحد وروح واحدة . . . » وحضور اللقاءات ومواكب المتظاهرين عندنا لا تستوجب الرقص ، ولكن تقنيات التجميع الحديثة ، وهي أحياناً أقل روعة مما هي في ميلانيزيا أو غينيا الجديدة ، ليست من طبيعة مغايرة . ويبقى المثل الأعلى لـ « نحن » هو الإنسان - الزمرة المتمثل في أنظمة الأديرة والرهبانيات .

والـ « نحن » المثل هي « نحن » عاملة . فالمأثرة الجماعية تحذف التعارض القائم بين الـ « أنا » و « المثل الأعلى للأننا » ، وكما رأى « فرويد » بحق فإن « تطابق الـ « أنا » مع « المثل الأعلى للأننا » يحدث على الدوام إحساساً بالانتصار . وأما الإحساس بالذنب (أو بالدونية) فيمكن اعتباره تعبيراً عن حالة توتر بين الأننا والمثل الأعلى^(٢) . وإنها لمصالحة ابتهاجية ، ولكنها ليست تدنيسية ؛ إحتفالية ولكنها ليست انتهاكية . ولا يعني الاحتفال المذكور زوال القواعد ، وإنما تأسيس قاعدة أخرى ، نظام آخر ، قانون آخر . تنضبط معه الروح بانضباط الجسد ، وتشكل جميع الاجسام جسماً واحداً . وليس التجميعي مرادفاً للانتشائي : فالنشوة الإيديولوجية قد تبدأ بدرس في الرياضة البدنية .

ولا يزال الحفل الديني هو الأمثل لمشاهدة أجمل مآثر الزمرة ، الحفل الديني حيث جمالية الحركة هي افضل ما تكون . انظر مثلاً ، إذ أستطاعت الكاميرا تسجيل ذلك ، الطقوس البوذية في أحد اديرة « الزن » دير طائفة الـ « سوتو- أهيفي » ، في اليابان^(٣) . فالمبتدئون المقرفصون حليقي الرأس يظهرون وكأنهم من أبطال التلاحم وعدم الانقسام . وكل شيء - وضعية الجسم والمشية والمصادمة والزي والتزامن في أداء الحركات - يتواطأ على انتاج منظّم لجسم موحد في وقت تحرر فيه الأخوية كل أحد من هويته الخاصة بتأديب حسي في الدرجة الأولى . ومثال ذلك أن القراءة المرتلة لك « سوترا »

(١) موس ، « رسم لوني لظربة عامة في السحر » ، ص ١٢٤ .

(٢) « بحوث في التحليل النفسي » ، ص ١٦٠ ، (بايو) .

(٣) فيلم للنتج السينمائي « ناكاشا » ، « معبد طائفة الـ « سوتو- أهيفي » ، الحائز جائزة ايطاليا للتلفزيون عام ١٩٧٧ .

ينبغي أن تتم ، كما قيل لنا ، في الأذان . وإنه لصوت الزمرة ذاك الذي يتكلم بقم كل واحد ، بما يرافقه من تقطيعات ونبرات خاصة ، ويبلغ التأمل أوجه في انشودة . وما لا ريب فيه أن غاية البوذية إلغاء الانانية الفردية ، و«البونز» يروضون أنفسهم على التخلي عن الشخصية لتهيئة النفس من أجل بئوغ «النيرفانا» . ولكن لا يمكن الطعن في هذه الصور بوصفها فولكلورية او مخالفة للأصول لأن شيئاً ما فيها يحاصرنا من داخل . وما كانت لتوحي إلى غربي بهذا الانزعاج وتلك الدهشة لو أنها لم تكن تقدم لنا الوهام الناتج من الجماعي وهو في طريقه الى التجسد تحت أبصارنا جمالاً مشوهاً ممسوخاً . والمؤسف أن هذه اللوحة المرئية أماراة على العافية السياسية ، فجماعة «الزن» ظهرها قوي صلب . فلقد انقضت سبعة قرون من تقلبات الطقس منذ تأسيس هذا النظام في القرن الثالث عشر ، وما يزال الثلج يتساقط في الخارج والبرد المحيط يتلاشى ويغدو بلا حول ولا قوة بفعل الانضباط المتماسك الغفل في هذا الجسم المعد للترار . فالجسد هنا يحتفل وهو يكفر ويخضع للعقاب .

ولكن التضام لإماتة الحسد ليس من طبيعة مختلفة عن طبيعة القتل المنظم . فليس الاندماج الانتهاجي بهيجاً دائماً ، فهو جنائزي عزز «أيضاً» . ومبدأ الراحة الجماعية (بوذية أو غير بوذية) هو كذلك مبدأ الهياح الجنوني الجماعي ، لكون الرابطة الحياتية ممتدة للجسد ، والرابطة الممتدة للجسد حيادية . والتضامن الداخلي المجزي في الداخل ، الجاحد بالنسبة الى الخارج ، له وجه آخر هو نقطة خضوع للكيان التخيلي للزمرة نفسها . فالأسرة برمتها تحيا في كل واحد من أفرادها . وسواء كان الفرد المتوحد طياراً انتحارياً ، أو ناسكاً متعبداً ، أو فداثياً من رجال الكوماندوس فإنه «مشحون» عن بعد من بطارية الانتماء التي تتيح له ان يحول طاقة الزمرة الى عمل فردي . انظر «دمائة بول بوت الشيطانية»^(١) . أو البراءة الاندماجية ننقتله من شبان الخمبر الحمر («فالفرد الذي يرتكب العمل لا يدرك أنه قاتل ، والسبب في ذلك هو أن الزمرة هي التي تقتل من خلاله . وبقدر ما يزداد المرء قتلاً تزداد أحقياته في هذا الإيمان الحديد لذي يحل محل القديم ») . وينبغي أن يعلم أن التصرف الآلي ، في مجزرة الآخرين ، ينحصر لما تحصع

(١) سوت هوليس ، «دمائة بول بوت الشيطانية» ، جريدة «لوموند» ، الأحد ١٨ ايار/مايو ١٩٨٠ . واقرأ في مقابل ذلك حاكليس دو رومي ، «الرهاية والحضارة» ، «ديوجيس» ، العدد ١١٠ (عالمبار ، ١٩٨٠)

له البطولة أو القداسة ، في التضحية بالنفس ، من حضور/ غياب . ومؤلف هذا المحضر الكمبودي لا يصف الهول بقدر ما يصف تسهيل الهول عن طريق البنى الذهنية للبوذية التي ترى أن « حياة الانسان كلها تُختصر في طاس رماد » . ولكن مما لا شك فيه أن البنية الشكلية - الحقيقية تماماً بآثارها - لـ « جهاز الذي اسمه انتهاء » ويضم كل إيمان ، أو نظام اعتقاد ، مستقلاً عن هذا المظهر « الايديولوجي » أو ذاك ، هي التي تسمح بالعثور على القدر نفسه من التصرفات الرائعة/ المقيمة التي يعثر عليها في ذروة أشد « الرموز » تنوعاً (طغراء المسيح ، الصليب ، الهلال الخصب ، النجمة ، المنجل والمطرقة ، الخ . . .) في زمن شعاره « ستنتصر بهذا الرمز » . فالمسافة من رواق الدير الى ساحة الشرف ، ومن هناك الى غرف التعذيب ، غير قابلة للقياس ؛ ولا هي ثابتة ؛ ولكن المكان متساوق ، ولذا فهو قابل لأن يُعكس . والانتقال من الراهب الى الجندي ، ومن الراهب - الجندي إلى المطران - العضو في محاكم التفتيش ، معروف ومقبول . وأما الرابط بين القدرة على الموت من أجل قضية والقدرة على القتل من أجل هذه القضية فأكثر إخراجاً . وإعطاء حياة الجماعة كل حظوظها معناه منح اعضائها بعض الحظوظ في حل ورقة أخرى إلى الأرض الجماعية الحافلة بالمواد العضوية (كما كان يقول « جاك دوكور » قبل إعدامه على أيدي النازيين) ، ولكن إلى جانب أوراق المرء الخاصة التي تتساقط عند قدميه هناك الأوراق التي تنتزعها الزمرة من الأشجار التي تظللها . وما كان فوق طاقة البشر ذات يوم سيكون للإنسان في اليوم التالي . والمنطق نفسه بصنع البطل والجلاد ، الرائع والدنيء .

ولا يحجب عنك تطرف النتائج الذي لا سند له ، في جميع النقاط الساخنة للمغامرة البشرية ، الطابع اليومي بشكل متحفظ ومتواضع لحالة الزمرة . فالنشوة الطائفية لا تمثل إلا انتقالها الى الحد الأقصى . ولكن لا تحجب عنك بالمقابل التجربة المتبدلة التي يمكن أن نحظى بها عنها ، على توالي أيامنا ، القسوة الجذرية لعمليات نزع الحيازة التي تستتبعها . فالقضية ليست ، في عمقها ، قضية مغامرة « سوسيولوجية » منكودة ، وإنما قضية أثر في التاريخ تركته مغامرة « انثروبولوجية » تفرض على الإنسان اللف والدوران عبر إنسان آخر ليصبح هو نفسه . وكما أن تكوين الشخص النفسي يتطلب وساطة صورة الجسد فإن « تكوين الشخص السياسي يتطلب وساطة صورة الزمرة » . فهو يتم

في مركز الأفعال بطريقة تحويل المركز وفقاً لحركة إسقاط مزدوجة في الآخر المختلف عن النفس ، وفي تحقيق الذات داخل الآخر . وبكلام آخر فإن « الاستلاب » الفردي و« الهوية » الجماعية ليسا سوى شيء واحد . فالذات الجماعية تتكوّن من تحلّي المرء عن نفسه كذات خاصة . ويصادف التقصّي السياسي على صعيد التاريخ الجماعي ما يصادفه التقصّي التحليلي على صعيد التاريخ الفردي من نزع ملكية افتتاحي .

ويبدى روز « الإيديولوجيات » التاريخية في تاريخ العرب الوضعي نتائج هذا الإكراه المجاور تماماً للتاريخ .

سلبياً أو « على النقيض » . ولنأخذ « المفارقة البروتستانتية » .

« لقد كان ينبغي أن يكون الدين المصلح مدفوعاً به حتى نتائجه القصوى ديناً بلا « كنيسة » . وأن يكون المسيحي وحده في مواجهة الرب من غير وسيط على الأرض أو في السماء ، وبلا أية عبادة سوى القراءة وتفسيرها بحرية ، عاملاً من أجل راحة نفسه في مسكنه الخاص : فاية حاجة إلى المعابد ؟ - أليس المعبد قائماً في منزل كل رب أسرة ؟ أو إلى الكاهن ؟ أليست الصلاة حواراً بين المخلوق والخالق ؟ - أو الى اجتماع الأتباع ، أو ، كما يقول البريطانيون ، إلى « جماعة المصلّين » ؟ فلا شعائر إذن ولا طقوس .

ومع ذلك ، هي تناقضات الطبيعة البشرية . . . »^(١) .

وملاحظة « هورز » ثاقبة إلى أقصى الدرجات : فالإيديولوجية المصلحة كان ينبغي أن تستغني عن « الكنيسة » ، أو عن البنى الجماعية المسلسلة الرتب . فلماذا لم تتمكن ؟ بسبب « ظاهرة تتعلق بعلم نفس الجماهير - يتابع « هورز » - وتبرز عند أكثر الشعوب بدائية ، في مجاهل أفريقيا ، حول الطواطم الخاصة بالمنتجع البشري : نداءات الطبول وسحر الرقصات المقدسة » . « فالتناس يُبدون حاجة لا تقاوم الى الشعور بأنهم معاً ، وإلى الصلاة والإنشاد معاً ، وإلى ان يجدوا انفسهم متعاصدين لإعلان إيمانهم المشترك »^(٢) . وإن الشرح لمقتضب ، ولكن الواقع مؤكد . والتبعة : معابد وكُنُس ومجامع دينية ودوائر مختصة ومِلل وكهنة . وها هي ذي « مدرسة الشهداء » والجلالدين

(١) هري هورز ، « ولادة البروتستانتية » ، (المطابع الجامعية العرسية ، ١٩٤٠) ، ص ٩٤

(٢) نفسه ، ص ٩٤ و٩٥

ايضاً منتصبه في وجه روما وجنيف و« المدينة - الكنيسة » : التكيل بـ « سيرفيه »^(١) .
فقد كانت استقامة الرأي والتفكير الحرّ متناقضين . « ومع ذلك » فإنه حينما يكون
الانشقاق في التبشير الإنجيلي قد غدا قوة مادية تقوم استقامة رأي بروتستانتية . ولسوف
ندرك فيما بعد السبب في أن التفسير الفرويدي - « الانسان حيوان منتسب إلى عشيرة » -
من دون أن يكون مجانباً للصواب ، غير كافٍ لإبراز مثل هذه البلبلات .

لأخذ ايضاً « المفارقة الماركسية »

لقد كان ينبغي أن تكون « الاشتراكية العلمية » مدفوعاً بها حتى مادتها الأولى حركة
اجتماعية بلا « أجهزة » ولا مؤسسات . (« لا يشكل الشيوعيون حزباً مميزاً في مقابل
الاحزاب العمالية الأخرى » ، الخ ...) . فالبروليتاريون وحدهم في مواجهة
التاريخ ، بلا وسيط ، وبلا تعبد غير قراءة مختصرات « رأس المال » ، يعملون للسلام
المشترك في المصنع : فأي حاجة إلى الخلايا ؟ - أليست الخلية موجودة في أي معمل كان ؟
أو إلى الكوادر الدائمة ؟ - أليست الثورة التاج الذي لا مفرّ منه لمسار لأجل تعميق
التناقضات الموضوعية بين عمليات متزايدة لجعل القوى المنتجة تصبح اشتراكية
الخ ... ؟ فلا احتفالات إذن ولا غلّص أعلى .

ومع ذلك ، هي تناقضات الطبيعة البشرية ...

وتلاحم بني الانتماء من أسفل مع مناهج الأفكار ، « من على » ، أو الأمكنة مع
المذاهب . ليس من شأنه فقط قلب مركز الثقل الخاص بالـ « إيديولوجية » بتحطيم فكرة
الإلحاح الإيديولوجي من أصلها (بوصف هذا الإلحاح خطّة حقيقة أو لا حقيقة قابلة لأن
تكتفي ذاتياً) ، فهو يُفضي كذلك إلى التساؤل عن شروط احتمال الصلابة الجماعية
(لأن ولادة إيديولوجية معناها ولادة جماعة) . فمن أين تأتي الـ « نحن » ؟ بنمائه مشترك
في شخص أسمى . « أُخهدُ بنفسي إليك وأشكرك بتواضع » - هكذا يجيب المبتدئ
الياباني « أستاذ » نظامه بعد أن يكون هذا قد أجاب بلغز ، بل بصمت ، على احتفال

(١) عالم دين وفيلسوف وطبيب اسباني (١٥٠٩ - ١٥٥٣ م) شغف باللاهوت والصراع بين الكثرة والبروتستانتية . وقد
كتب بوصفه معكراً حراً قليل التمسك باستقامة الرأي عدة مؤلفات أدت طروحاتها في النهاية إلى الحكم عليه بالموت
وأحرقه حياً بتحريض من كالفين المقيم آنذاك في جنيف (المترجم)

الاستجواب الأسبوعي (واحداً واحداً) . إنه انتقال آخر الى محاذاة تجربة مبتدلة . أي انتقال ؟ الاعتقاد ، إنه يفيد الانساق ، لم ؟ لأن هذا يسمح بأن يكون الانسان مع غيره من الناس ، بأن ينظر كل إلى الآخرين وينظروا إليه ؛ بأن يتحابوا . فالتجمع يُسعد ، والتفرق يُشقي . وعدم الانقسام خلاص ، والطرْد سقطة (وه الشقاق)^(١) هو العشبة الرديئة . فالفرد لا يدرك ذاته بكليتها إلا عبر انتهاء ما ، ولكن الوساطة تزلق لأن الزمرة هي أيضاً لا تعرف الاستقلال ، إذ يفترض الاجتماع « في » الاتحاد « ب » (كما يمتص الجمع بعد المضاف اليه والمضاف . وهناك « نحن » ممكنة لأن كل واحد من مجموعة الـ « أنا » يصدر عن ، ويقدم نفسه إلى . « أيها الأخوة في المسيح » إننا نجتمع في الكنيسة باتحادنا في يسوع عبر طاعة للحبر الأعظم الذي « يجب ويجمع باسم الرب »^(٢) . وهذا الخضوع يصنع قوتنا ، إذ بهذا الشكل ندخل كأصحاب حق في لعبة القوى الجماعية التي تقسم الكوكب الى مربعات (بهدف تغييره لمصلحتنا نحن شعب الرب) . وبرز أشخاص حماة مميّزين يفترض تبعية الافراد تجاه الجماعة أو المشل الأعلى للـ « نحن » . إنني عضو في لأنني أو من بـ ، وأومن لأنني عضو ، وتكون نتيجة هذه الدائرة : « نحن المؤمنين » ، « نحن ، اليهود » ، « نحن » الشيعيين » ، « نحن » الأعضاء المتأخرين في الجماعة الاشتراكية الدولية » (الأمية والأخوية شرط التسليم بأن في الأسرة أخصاً أكثر أخوة من الآخرين ، بلد لينين) . والمقدمة التأسيسية لزمرة ما شهادة تبعية (أو انتقام ، والانتقام إيمان معكوس) لا مسوغ لها بحد ذاتها ، ولكن ضرورتها ينبغي البحث عنها في نتيجة التجمع التي تسمح هي بانثاقه . وليس من استحضر شخصي من غير حماية مشخصة . وتغدو الفكرة قوة مادية حين تتحول الى بؤرة تجمع قادرة على رفع مجموعة الى جماعة من المصلّين ، ولكن التحول يتطلب أن تتوارى الفكرة خلف حاملها ، أي البطل رمز الزمرة .

والشكل المعلن لضرورة الوساطة هو شخصية الزمرة ؛ المسار الاجتماعي الناقل

(١) الكلمة بالفرنسية « Zizanie » تعني السؤا ان والشيلم ، ومعها المجازي هو الذي اثبتته (المترجم)

(٢) « لا مرا » في ان الرباط الذي يضم كل فرد الى المسيح هو السبب في الرباط الذي يضم كل فرد الى الآخرين » (فرويد ،

« علم النفس الجماعي ، وتحليل الأنا »)

بشكل طبيعي للانفعالية (شأنه شأن كل علاقة بين الافراد) . ولا يُخصّ بالوظيفة التوسّطية من يملكون سحراً شخصياً فريداً ، فالسحر هو ميزة الوظيفة الاجتماعية التي يؤدّيها فرد من الأفراد . وبكلام آخر فإن السلطان السحري يعبر عن علاقة ، لا عن ملكية . عن « مع الذات » ، لا عن « أنا » استثنائية . ولسوف تسمى ذات سلطان سحري « كل علاقة أو صلة قرى بين شخصيّة ومجتمع تؤدى دوراً في الدفاع عن هوية الزمرة ، وفي الوقت نفسه في الفوز بمستقبلها » (جاكلين مير) . ولا تعبّر الكلمة عن عزو بل عن نموذج خاص جداً من العقلانية ، عقلانية الانتماءات . فكلمة « سلطان سحري » تعني في اللغة الاغريقية « الفتنة » ، ولكنها تعني كذلك « المعروف » . فالأمر يعني في الوقت نفسه اللذة الممنوحة والعرفان بالجميل . ولسوف يكون ذا سلطان سحري أي شخص يمنح زمرة لذة عرفان ذاتها من خلاله . وأوج اللذة : أن يرى الإنسان نفسه جسداً في جسد إنسان آخر . والذي تبهره حالة الوسيط هو الزمرة التي تمت الوساطة لأجلها . فالحالة الشخصية ليست سراباً بل هي مرآة^(١) . فهناك نوم مغناطيسي هيامي في هذيانات عبادات الشخصية ، وفي الافتتان بالزعيم نرجسية جماعية معكوسة تجهل قدر نفسها . ويشهد التفاني الذي لا يعرف حدوداً ، التفاني الأعمى ، التفاني « المتعصب » الذي يبيده المؤمنون للحبر الأعظم (او الذي تبديه الشعوب ، أو الوطن الخ . . .) بأن الزمرة ، بتفانيها أمام ذاتها عن طريق تجسدها ، تعمل ببساطة للحفاظ على كيانها الخاص . فبطولة الشهداء المتهوّرة هي الحيلة العقلانية لأنانيات الزمرة .

وإذ كانت الايديولوجية موجودة حيثما وجدت ارض خاصة ، لا العكس ، فإن أقصر طريق الى « تعطيل الحشد الايديولوجي » يمر ببزاحة الاشخاص عن أرضهم ، كما يمر بتحقيق هويتهم الايديولوجية بموضعتهم الرمزية . وتطبيق هذه القاعدة الاستراتيجية على الحياة اليومية هو : إن مناقشة المرء جيرانه واصدقاءه في صحة افكارهم ، السياسية أو غيرها ، لا تُفضي الى شيء ، وكل واحد يعرف ذلك جيداً . ومن الممكن قطع دابر هذه المناقشات التي لا طائل تحتها بتوسّل سؤال واحد : « إلى أي زمرة تنتمي ؟ » أو :

(١) ليس من أثر وثائقي عن إشعاع حت بولس الثاني السحري « المقطع النبطي » قبل ارتفاعه المقعد المقدس ؛ كذلك لا يبدو أن سحر العقيد شارل ديغول ، أو الماغل موريس بورير ، أو الجيورجاني دوجاشيلي ، أو فيم الكنية مارسي تونغ ، الخ . . . قد سبق تكوين الزمرة التي ينتمي اليها كل منهم على التوالي .

« ألا تزال زمرك الأصلية زمرك ، أم أنك تشعر بها وكأنها قد باتت غريبة ؟ » وما هو اليوم قاضيك الأعلى الذي يقرر في الدرجة الأخيرة بشأن قيمة الدعاوى المتناقضة حتماً والمقامة عليك من مختلف الدوائر الاجتماعية ؟ تطبيق على تاريخ الإيديولوجيات : « قل لي ما إمكانات الاندماج التي تقدمها لمعاصريك أخبرك عن مدى قوة اجتذابك ، في تلك اللحظة ، للإذهان » .

يقول المثل المأثور إن المرء لا يقدر على إرضاء جميع الناس وإرضاء أبيه . ولكنه يستطيع على الدوام اختيار أبيه : ذلك الذي يكون لقوله سلطان القانون . وترجمة ذلك : لا يقدر المرء أن يكون « شخصاً طيباً » ، بالتوافق والتزامن ، في نظر رفاقه في الخلية أو الأبرشية ، وزملائه في المكتب أو رفاقه في العمل ، وجيرانه في الحي أو القرية ، وأسرته وأبناء عمومته ونحو أولئك ، والصحف الكبرى ، ومشاهدي التلفزيون ، وأقاصي البلد ، والرأي العام الغربي . ويجب الاختيار : الزمر التي يرضي المرء أن يكون في نظرها مغفلاً أو وغداً . ولما كان الانسان أبداً قذراً في نظر أحد الناس فعليتنا أن نذكر بأن جوهر « القدير » ليس فردياً ، وإنما هو موقعي . فالموقف « الإيديولوجي » لفرد من الأفراد في « الدولة - المدينة » يصدر بداهة ، وليس دائماً في غفلة منه ، عن حساب للتكاليف المقارنة لـ « قذارة » في نظر مختلف سلطات الوسم .

وه النسبة الحسابية النهائية « للانتساب » الإيديولوجي « هي طفولة الفن - في نظر عدوه . كما لو أن الانثروبولوجية السياسية جاءت متأخرة عن الشرطة السياسية ، والنظرية عن الممارسة . وتحقق صحة « قوانين » انتشار « إيديولوجية » ما كل يوم في « الأنظمة » التي تتولى أمر قمعها . ليدمر ، ويُدب ، ويُعثر . لتحطم جميع الزوايا الممكنة بين المنضوي وزمرته لتعطيل الانضواء بفصل الـ « أنا » عن « المثل الأعلى للآنا » . وتلتقي مكافحة التخريب هنا مع التخفيف من الهياجات الجنونية . فـ « كسر » موقف التعذيب أو من غير تعذيب ، ابداً بفصله عن رفاقه . ويشوش شعوره بالانتماء رويداً رويداً بجعله يكتشف (سهواً إذا أمكن) أن زمرة قد تركته لمصيره ، وأنه في سبيله إلى الذوبان ، وأنه قد سبق تسليمه ، لقد سبق لرفاقه من جهة أخرى ان اعترفوا ، وأما الزعماء فجبناء (إنهم يخشون) . قادة مزيفون (بتسللون) . وباختصار ، بإقناعه أنه وحده على الساحة . وأنه لذلك غير ملتزم تجاه أي شخص غير

نفسه . والواقع أنه ما دام ليس هناك من شخص آخر فليس هناك حتى من نخونه . وليس تعاون المرء إذن مع الشرطة ، أو مع لجنة التحقيق ، أو مع محكمة التفتيش جحوداً بل هو تسجيل واقع . ولنكن واقعيين : إن الحقيقة الوحيدة منذ الآن هي هو نفسه كمسؤول ، كفرد راشد حرّ في أن يختار طريقه بنفسه ؛ والصورة التي كان يكوّنها عن منظّمته كانت جميلة بالأمس ، وأما اليوم فهي وهم . وهكذا سوف يكون الموقوف مقوداً للتعاون مع « العدو » دون أن يكون عليه حتى أن يتنكر لما يسمّيه « أفكاره » . فيكفي قطع الوهم السري الذي يربط المناضل بمنظّمته (وقدماً المؤمن بكنيسته ، أو بطائفته) ليحصل الموقوف ، الممنوع من مخالطة أحد ، على أحسن الفرص لـ « الانهيار » .

وفي القاعدة العامة أن الزمر التي يقال لها زمر القرابة تتداعى من الداخل . ونعود الى التلاحم حين تتعرض لشيء خارجي . وهذا الـ « باء الف = با » للعمل البوليسي يحيل على حقيقة أعم : إن الاستحضار من قبل الزمرة ، بوصفها لا متغيراً للإيديولوجيات القائمة ، يعمل بذاته كمبدأ قمعي . فالزمرة تكون نفسها بتكوينها شرطتها ، وسوف تكون أفضل شرطة (وأكثرها نجاحاً) . فليس أفضل من مؤمن لتعذيب مؤمن آخر ، شرط أن يكون من الطائفة نفسها . فأتباع المسيح المخلص قد اغتالوا بلا ريب ، في زمانهم ، من المسيحيين أكثر مما اغتال اتباع « الهلال » الخصب ، وعلى نطاق أوسع - الدراسة الاحصائية للسكان تفرض - ازالّت الشيوعية في أيامنا من الشيوعيين أكثر مما أزالّت مناهضة الشيوعية التي يعتبر مردود متطوعها أقل من مردود الديانة الرسمية . وهاك مثلاً بين عدة أمثلة : لقد كتب مؤرخ سوفياتي يقول : « لقد أعدم ستالين ، وفقاً لكل احتمال ، من المشتركين [الأجانب] في الحرب الأهلية الإسبانية أكثر بكثير من قتلهم الرصاص الفاشي بالفعل في اسبانيا »^(١) . وهناك فيما وراء الاحصاءات ، ووراء هذه الحادثة أو تلك ، منطق ينبغي تأمله ولا ينعكس في أي مكان خيراً من انعكاسه على مرآة التجربة الشيوعية . فالـ « حركة البروليتارية » التي تتمتع بصوفيّة التنظيم دفعت النظرية والممارسة في هذه التجربة إلى نوع من مرحلة عليا^(٢). وفي كل مكان ، في المعرفة كما في العمل ، وضعت أول قوة منطقية في العالم

(١) روي مدفيدف ، « الستالينية » ، ص ٢٩٧ (لوسوي ، ١٩٧٢) .

(٢) (ما سبيرو ، يناك ، ١٩٧٦) « ان التنظيم العنفي هو المساهمة الحاسنة للبروليتاريا في المعركة نفسها » (ص ١٠٧) « دي »

المعاصر فكرة « التنظيم » وواقعه في مركز القيادة ؛ مما يجعل من المؤسسة « تلقائياً » أول منتجة للاستدلالات الزائفة عن العالم الحديث ، علماً بأن ما يبدو استدلالاً زائفاً لعقل « غير المنظمين » منطقي تماماً من وجهة نظر المنظمين - باعتبار أن منطق التنظيم أسبابه التي يجهلها المنطق البحث . وتمشي المنظمات الشيوعية (دولاً أو أحزاباً) إلى « الإيديولوجية ونسب الإيديولوجية الشيوعية إلى التنظيم ؛ وبالعكس يكتشف التنظيم والإيديولوجية للذات لا ينفكان عن السير في الإرهاب الإيديولوجي المنظم طبيعة المحرك وهما يقلعان . ويتيح غموض المحاكمات « الستالينية » الكبرى الشهير تبديد معميات « الإيديولوجية » كمسار تجريبي .

ولا تخصي التفسيرات التي أفسحت لها في المجال قديماً اعترافات المتهمين المذهلة^(١) . ومذاك جاءت الشهادات ، والروايات ، والوثائق الصادرة عن الضحايا أنفسهم^(٢) . وهي كافية ليُستخلص منها أن الإيضاح بالتعذيب البدني والوعد الزائف بالحياة الآمنة ليسا ، رغم حقيقة الأمر الواقع المرعبة ، كافيين لشرح تحطم البولشفيك المعجزة المنوري ، هؤلاء « الرجال الفولاذيون » المحوّلون إلى دمي مفككة الارصال ؛ ولا أن رجالاً من جبلة خارقة لم يستطع الغستابو نفسه أن يحطمهم كان من الممكن ان يستسلموا بعد الحرب لمن هم « سندهم » (لوندن) ؛ ولا أن متهمين في مأمن من كل ضغط مادي مباشر وقضاتهم ليسوا في سدة الحكم كان من الممكن ان يُكرهوا طويلاً على الصمت (تيون) . وتبدو « انتهاكات الشرعية الاشتراكية » ، حسب التلطيف الكلامي الرائع في ذلك الوقت ، كتطبيقات لقانون التأليف الإيديولوجي (بوصفه الطين اللازب للزمرة ، ومع ذلك فإن الزمرة هي طينه اللازب) . وليس منطق الاعترافات ذا طابع تعقلي مبني على تفكير استبطائي (وقد سماه آرون « تحقيق الذات بالتسلسل ») ، أو انتقالاً من الموضوعي إلى الذاتي الخاص بالشخص : أنا معارض ، و« معلوم » أن

« الإيديولوجية » ، آلا بلادي وقراسوا بالم .

- (١) قبل أن يقدم « ريمون آرون » اعترافه حاول أن يصف هذه الاعترافات في « الديمقراطية والاستبداد » (عالمبار ، ١٩٦٣) ، ص ٢٤٥ - ٢٨٧ وانظر بالطبع كوستلر « العصر واللاهية » ؛ ومرلو-بونتي « الإنسانية والإرهاب ، وقراسوا فيتو « المسألة المعاصرة » ، (ب . هوري ، ١٩٥٦)
- (٢) وفي طبيعتها « الاعتراف » لـ (ارتور لوبدن) ، و« محاكمة من موسكو إلى باريس » ، لـ (شارل تيون) ، وأخيراً « لتفتح الأفواه » لـ (هيزمان)

المعارضة داخل « الحزب » خيانة لك « حزب » ، فـ « إذن » أنا خائن بالفعل . إنه يكمن في استعداد المنطق الذاتي الخاص بالانتهاء على المنطق الموضوعي الخاص بالأفكار ، ولهذا الاستعداد فعل السحق لأن محك الانخراط الصادق قائم في المنطق الأول ، لا في المنطق الثاني . والإقبال على « الحزب » بالعقل هو في المحل الثاني بالنسبة الى الإقبال على « الحزب » بالهوى . ولا يمكن أن يكون أي مناضل على حق وحده ضد « حزبه » ، لا لأنه يُفترض في هذا أن يكون معصوماً عقدياً وبلا موارد بل لأن نزاهة المناضل المعنوية لا تنفصل عن اندماجه الجسدي ، أو التخيلي ، بالمنظمة . والفرد هو الذي يتعرّض للتفتّت في حال قطع هذه « الروابط العضوية » . فالطرد يساوي تدمير الذات .

والتفصل حول الأخوية عاجز بشكل استثنائي عن الدفاع عن نفسه إزاء المباغته يقوم بها الإخوة من الحلف ، وإزاء حُجّة الأخوة بالذات . وعندها لا يقتضي الأمر أن يضحي المرء بنفسه طوعاً على مذهب « الحزب » ، مخلصاً - للمرة - الأخيرة - لـ - إرادته قادة - هـ - المحبوسين ؛ بل يقتضي ترجيحاً في الموضوع - في عالم بلا صوى ، عالم يفقد معناه ، وقيمه ، وحتى حقيقته . ويقول « نيون » إنه أحسن به « صوابه بطبر » عندما أصبح فجأة معزولاً متفياً عن « حزبه » ، يعامله خاصته وكأنه مصاب بالطاعون . على الرغم من يُمن طالعه بأن السليخ عن الواقع لم يكن ، في حالته ، مادياً^(١) .

وفي « الشرق » ، في الحقبة نفسها ، كان قد بدىء بفضل العنصر المشبوه عن شجرته قبل توقيفه بإحداث فراغ حوله ، وترك طلباته بلا أجوبة ، وقطع خطوطه المعتادة للتواصل مع رفاقه (بريد ، دعوات ، اجتماعات ، تلفون ، الخ . . .) وبعد ذلك ، وبشكل مفاجيء ، يكون « المَعزول » - الاسم المطلق على زبازنة المعتقلين السياسيين - حيث يُترك يتعفن بلا إيضاحات ، مُحضِعاً لنظام من الإدلال ، والدوار ، والكروب

(١) « إن السب الذي أتى بأماس معروفين بالحرم واحبوا الموت اكثر من مرة الى الاجبار في اعلى الاحيان اناء التحقيق والتوقيع على اتهامات ذاتية فطبعة موجود حارح القسوة المريعة التي ترافق طرق التحقيق . فهو يكسر في أن هؤلاء الناس فصلوا مفتة عن الارض التي نزعروا موقها . فقد كان المعتقل في هذه السجون أشبه بنبته اقتلعت من الارض ورميت للرياح والعواصف محرومة من الغذاء والماء والشمس . لقد أعدمت مثله العليوب وما كان لديه في مواجحته أعداء طبقين . وانما الشعب السوفياتي هو الذي كان صده [ولم يكن هناك ما يستند اليه . وكان الرجل يجد نفسه مدفوع الى هاوية من دون أن يعلم لماذا لماذا ؟ لماذا ؟]

شهادة من شابلين أوردها مدقدهث ، المرجع المذكور أعما ، ص ٣٢٠

(بافتقاد جميع نقط الارتكاز المعنوية) . وحين تأزف الساعة يسمع الموقوف شرحاً لطرده ، ويبدأ التحقيق قارضاً ، متكرراً ، فلسفياً على الطريقة المدرسية ، تغطمه أو تصاحبه مشاهد من العنف وسوء المعاملة (ولكن ليس بشكل حتمي) . ويوجّه الاستجواب (في أفضل الحالات ، الحالة التي يتأكد فيها الصمود) بطريقة تقود المطرود الى أن يقدم بنفسه طلب إعادة اندماجه التي لا يمكن ان تتحقق ، ويا للأسف ، إلا بصيغة حذفه (سياسياً ، وهذا لا يحتاج الى بيان ؛ ومادياً ، وهذا حسب مقتضى الظروف) . ولما كان للـ « حزب » أسبابه الخاصة في تقرير أنه كان خائناً فإنه سوف يتصرف كمناضل إذا أخذ هذا القرار على عاتقه ، « بحرية ووعي » . والإمكان الوحيد الذي يملكه للبقاء شيوعياً صالحاً يتمثل إذن في أن يعلن نفسه خائناً للشيوعية (أو أن يترك الآخرين يقولون ويعملون ، وهو صامت) . فهو يُدعى ، بالإجمال ، لأن يتحمل إلى النهاية روح الحزب - وهو الاسم « العلمي » لروح التضامن مع الفريق - وأن يؤكد أمام العالم الخارجي صفة عصويته ، بنزع هذه الصفة عن نفسه . و« نائب الفاعل » في « يدعى » هو ضميره المناضل بالذات مقلوباً إلى عدوٍ اتخذ ملامح المستجوب ، ملامح « السند » المقلوب هو بدوره إلى مستودع سر - إلى متبرع اعترافات . فإذا أنكر الاتهام أنكر داته لأن ذلك سيكون معناه إنكاره زمرة ، والزمرة هي هو . وبالطلب منه أن يعترف بأنه وعد وأن يتعاون لحذف الاوغاد لا يُطلب منه سوى حد أدنى من الاستقامة السياسية التي سبق له من جهة ثانية أن قدم عليها أكثر من دليل . فهل يرجع عن رأيه في آخر لحظة ؟ إن « السند » ، وهو مرب مدقق ، « يحول » الاستجواب إلى منهج انتهاء سقراطي في مساءلة النفس لإظهار الحق : على التلميذ أن يعمل ويلد هو نفسه ، حتى وإن تم ذلك بوساطة ملقط الجنين وبمصاحبة الألم ، حقيقته (إنها ، والحالة هذه ، قائمة بسيئات مختلفة كل الاختلاف) . وينتهي المتهم الأمثل الى ارتداء سقط المتاع الذي يرتديه عدو الشعب ، أو من هو هتلري - تروتسكي ، أو عميل البرجوازية (شرطي ، جاسوس ، متآمر) ، لأنه يكون قد أدرك إلى النهاية مستتبعات النواة « العقلانية » لاقتناعاته : « مصيب او مخطيء ، هو حزبي » . وعلى كل حال ، ماذا يجدي الصمود ؟ ومهما يعمل فسيكون الحق مع الزمرة ضده : إن وافق فمعنى ذلك أن المدين هو الذي سيعطيه الحق بانتقاله إلى الاعترافات وإن رفض مستكفاً عن إنكار « الحقائق » فسوف يقدم كذلك الدليل العلني على أن الزمرة لا تخطيء في هنكه كأجنبي بشكل أساسي عن

الزمرة . ولقد انتهى أكثرهم قيمة بأن وافقوا . وصدّق أعضاء الزمرة بكتلتهم تقريباً .
 وإنه لدليل على أن الخلقية الفردية ليست موضع اتهام بل موضع الاتهام ميكانيكية (غير
 إوالية) خاصة بالجماعة ومدفوعة بتصرّ ووقاحة إلى آخر حدودها . ولقد أكدت
 المحاكمات الستالينية على طريقتها الطليعة العرقية الى آخر درجة لـ « إيديولوجية » غير
 عرقية شكل ممتاز .

والمقابلة في فئات غير مجاسة بين قوة إقناع الأفراد وأشكال التأطير الجماعي ، كما
 تفعل سوسيولوجية اميركية معيّنة ، معناها تقطيع حقل الملاحظة بشكس رديء بالشبكة
 المثالية لـ « إيديولوجية »^(١) . والسبب انه ، في روح التضامن مع الفريق ، يشكّل الفريق
 النواة والروح القشرة والعلاف . وتقاس صلاية « إيديولوجية » ما بقدرتها على الصمود
 لهجمات المحيط الخارجي وتسرباته ، ولكن هذا الضارب الحسابي تحدّه درجة صلاية
 الزمرة التي تحمل لواء هذه الايديولوجية . وهذا هو ما يحقّق المردود الكامل لمحي في
 دراسة السلوكات السياسية الحديثة - بما في ذلك أكثرها استواء . أو أشدها ابتداءً -
 دراسة عرقية .

« مثال رقم ١ » . تتأتى بليّة الشيوعيين النقاد من عدم فهمهم أن السبب في شقاء
 الشيوعية السياسي في الغرب هو نفسه سبب الهاء الأثني للشيوعيين العربيين . فبالإمكان
 رؤية مجابهة بين مبدئين في هذا النمط من التكوين الجماعي : مبدأ خاص بالاستراتيجية
 (أو بالواقع) ، ومبدأ خاص بالانتهاء (أو باللدّة) . ويفقد المبدأ الخاص بالاستراتيجية
 إلى تحويل « الحزب » الى أداة صراع سياسي هو المركز المتحرّك للمبادرات والتحالفات

(١) هي شكك قراءة عامصة لعلماء الاجتماع في « نهاية الأمر السياسي » سر لـ « بير برنوم » أن بعده في مؤلف يحمل الاسم
 بعنه (لوسوي ، دارس ، ١٩٧٧) . فكتشاف أن سلوك الحزب الاميركيين في المعركة كان مرتبطاً بشكل خاص في اثناء
 الحرب العالمية الثانية بديناميهم العاطفي بوحدهم لا يعني إمكان وصف مثل هذا « السلوك العنصر » بأنه عربى عن
 كل « اعتبار ايديولوجي » إلا في حيا العلف نحو الايديولوجيات (سور ، « الحسني الاميركي » ، برسون ،
 ١٩١٩) . وبلاص « سبيل » و« بانوف » من ناحيتها انه في الفترة نفسها لا تكن وحده الخيوش الالمانية مدعومة لا
 بشكل ضعيف بالقطاعات الحرة لأفرادها . وأن الإسراع المتظم من قبل « حش » بوضع سطحة اجتماعية ، لبعض
 اخاحات لأولية للشخصية كان في اساس التحريض على المساومة التي قهر الحدي الالمانى إنداءها . وهل يسى
 الاعتقاد بأنه يمكن أن تختصر الدابة الى مجرد اعتناق فرد فقه حلت العيسوف وورسرع ؟ وأن النتيجة الطليعة هذا
 الاعتقاد العربي المركزي . يمكن مالفط أن تتمكن مجموعه المحندين الحدد من الرضى سدا الإشاع الاجتماعي بإسدة
 اليهود والمخاريين والسحاء ؟

والمناورات المعدة لتحقيق البرنامج المبدئي (إلغاء الرأسمالية) تحقيقاً فعلياً : سيكون مقابله الأمثل وجود «حزب - جيش» (المفرزة الطليعية للبروليتاريا). وعلى العكس فإن المبدأ الخاص بالانتهاء يتحول «الحزب» إلى مقاطعة ثقافية مزودة بمن يصوّرون مقاطعة مذورة بشكل أساسي للمحافظة على اندماج معين فالعودة الى إنتاج تفرّد معين : سيكون مقابله الأمثل وجود «حزب - كنيسة» («أسرة الشيسوعيين الكبرى») . وهذان المبدآن متكاملان ومتناقضان في الوقت نفسه . وتبلغ الشوة النضالية دروتها حين ينصهر المبدآن ، أو حين يكونان قادرين على العمل معاً (كما في فرنسا في «الجهة الشعبية» أو في «المقاومة») . وأما في حال عدم التوافق فستكون الأولوية للمبدأ الخاص بالانتهاء ويفرض منطق القداسة حكمه على التفكير الأداتي الديني . ويزاوج المبدأ الخاص بالانتهاء، بشكل متناقض بين الانطواء الطائفي والتفتح الحيوي . ويزحم الحياة اليومية بداوأل لا يشعر العامي بوجودها لأنه يعبر عن فرحة شعب برض صفوه ، متكتلاً ومتميزاً ، وسط سديم معنوي اجتماعي . فلم يكن الشيوعيون نعاء في معسكر «الحرب الباردة» المنزل المسدود المنافذ ؛ بل كانوا على العكس يجسّدون آنذاك في زهو وسعادة تحقيق الذات بوصفهم المالكين المحظوظين للذكريات القومية وللثقافة الانسانية برمتها . ولم يبدأ الوجدان بالتعاسة إلا بالانفتاح على الواقع الخارجي الذي تلا الجراح النرجسية لوهم الجماعة ، الجراح الناشئة عن تقرير خروشوف وذيله .

وتسمح لعبة المبدأين بتفسير التناقض الظاهر عن طريق قراءة مزدوجة فقد ينمّ سلوك غير عقلائي مهور في نظر المبدأ الأول بطفولية فاضحة عن حكمة عرقية عميقة في نظر المبدأ الثاني . وعندها يبدو انتصار سياسي معاكس وكأنه الوجه الآخر لمأثرة ثقافية ، وفسخ لـ «حلف طبقي» لا غنى عه استراتيجياً بوصفه فرصة يلتقي فيها المرء وسطاءه لقاءات جديدة ساحرة مخصّصة لطرد تهديد بثقيف مفاجيء فظ . ويحدث عدث ما يسميه علماء الأعراق «التعبّد الناتج عن أزمة» - عودة مذعورة الى ينبع التقليد ، والمباديء ، والغائيات «الثورية» التي بها كانت تتميز الجماعة في الأصل من جيرانها الذين أصبحوا أقوى منها . ولسوف ينتمي الإصلاح الطائفي المرمق بصلة القرب الى نسخة جديدة من طقس «الكارغو» الميلانيزي الذي تستجد فيه العشيرة كائناً

خرافياً لإنقاذ اسمها ، وآلها ، ولسانها من هجنة اللسان الاستعماري .

ويُخضع تفوق مبدأ الانتقاء العمل إلى سلطان الكائن ، أي السياسة للثقافة ، والمستقبل لحاضر أبدي . وهو لا يقبل بالتغيير إلا لعبات تتعلق بالديمومة (« التغيير ليكون الحزب الثوري الكبير الذي يحتاج إليه عمال فرنسا وشعب فرنسا دائماً أفضل ») ؛ ويعوّض عن المقطعات من منشط الذاكرة النظري (سبيل السلام ، إلغاء ديكتاتورية البروليتاريا ، الخ) بعودة إلى التلويع بالأعلام الطوطمية ، وبتعزيز المواقع الأمامية حول الأرض الإقليمية العرقية . ويسير مبدأ الانتقاء بتؤدة لأنه متعلق في النهاية بغريزة المحافظة على النوع . فهو ينزع إلى تقليل الأخطار التاريخية وتكثير ضمانات التميز الطبيعي . فكلما انكمشت الجماعة زاد انبساط الهوية النضالية . وأحد أسباب وجود مبدأ الاقتصاد هو إلغاء الهالة الخارجية والتخلص نوعاً ما من واجب « الاشتغال بالسياسية » ، « وفي الحال » . ويمكن في ضوءه فهم أن إحدى أكبر قوى الشيوعية تكمن ، كما كان « جورج باتاي » قد أعلن ، في « قدرتها على إفقاد من يهاجمونها حقيقتهم » لأن مهاجمتها تفترض عدم امتلاك الحقيقة ، بينما الجماعة بحذ ذاتها هي حقيقة ذاتها . وهذا ما يجعلها غير قابلة للحقائق المصروغة خارجاً . وكما كانت (ال) سيامية لا تناقش داخلياً فإنه - بكل بساطة - ليس للأدلة المتناقضة « محل » من الوجود . والتفكير معناه تقديم الأسباب عن كذا باتجاه المصّب ، وعدم تكريس أسباب كذا باتجاه المنبع . فيقال مثلاً « الحزب » ثوري ، وهذا جوهره ، وتكتسب الصفة وداعة النعت الطبيعي (كأحيل ذي القدمين الخفيفتين أو أثينا ذات العينين الرقائوين في الميثولوجيا الإغريقية) . وليست الثورة على هذا المستوى الميتافيزيقي معركة ، ولا ابتلاء ، ولا هي كذلك خطر جميل يستحق المجازفة ، وإنما هي تفتح حماسي لامتيار فطري قائم خارج المكان والزمان . وتفسّر طبيعة « الإيديولوجية » بالذات كيف أن تنظيمياً يسير نحو الإيديولوجية قادر تماماً على المراحة مكانه ، وحتى على المشي القهقري إذا كان تماسك الزمرة يقتضي ذلك . وليس في وسع الاشتراكيين الذين هم أضعف تماسكاً من الناحية العرقية ، وبالتالي « إيديولوجيتهم » أقل وضوحاً ، أن يطيلوا المراحة مكانهم لأن عيب وجودهم يكرههم على العمل لإيجاد مكان لهم (أو على تحريك الأشياء حولهم لخلق الـ « نحن » الخاصة بالزمرة) . فقصور المصلحين المزعومين

الأونطولوجي يفرض عليهم اتباع استراتيجية عقلانية نوعاً ، أي إثبات الحركة بالمسير . ويُلاحظ الشيء نفسه من الناحية الأخرى للتنظيمات الاشتراكية الديمقراطية ، لدى جماعات العمل الثوري في العالم الثالث (مما يجعل حوار هذه الأخيرة مع التبعية الاشتراكية أسهل منه مع المؤسسة الشيوعية التي يمثل المناضلون الثوريون بشكل قسري في نظرها مغامرين - لا مسؤولين لأنهم يعرضون أنفسهم بلا مسوغ للمغامرة التاريخية مضحين بمدى خاص محتمل لحساب خفايا عمل ما ، وبهويتهم الضئيلة لمصلحة مبدأ خاص بالاستراتيجية) . وأهم عيوب الانتقادات السياسية (« اليسارية » أو « اليمينية ») الموجهة في فرنسا بخاصة الى الحزب الشيوعي صادر عن إغفال تلك الانتقادات هذا التفصيل : ليست الشيوعية جوهرية حركة سياسية . والانخراط في هذا النمط من الاحزاب يشكّل بالنسبة الى الفرد أفضل الطرق لإلغاء تسيّسه بالتملص من كآبة التفسخ العرقي . والنضال الهجومي من أجل الأهداف خاضع للدفاع عن هوية هي بالضرورة هشة ومعرضة للاهتراء ، بحيث يهّم لا وعي الجماعة ألاّ يُدخّل الكرة المرامي . وإذا كانت الكرة مسوّغ وجود الفريق فإن حذفها يعني حذفه . وليست وظيفة حزب ثوري بالطبيعة أن « يصنع الثورة » ، إذ لا وجود للثورة في الطبيعة : وكما أن الحزب البولشفي الروسي - لورغبنا في التذكّر - لم يكن حزباً ماركسياً - لينينياً يملك مجموعة من شعارات النبالة والصور الخلابّة والعاوين البراقة ، أي أنه كان على العكس تماماً من مجتمع جذاب ساحر ، فإن التاريخ المعاصر لا يقَدِّم نموذجاً واحداً عن ثورة اشتراكية كان نقيضها حزب شيوعي من النمط الكلاسيكي .

« مثال رقم ٢ » . ويقدم لنا الإثبات المضادّ « اليساري » (١٩٦٥ - ١٩٧٥) ، وهو أشد اختصاراً ، « التنوع الأمثل في استحضار الصور » لكونه قد تمّ على أرض « ايدولوجية » مشابهة بدقة للأرض السابقة (الماركسية) . وقد تبدّد هذا السديم على مدى زمن قصير : لم تكن اليسارية تملك الوسائل العرقية لمشروعها السياسي . وأما الماهية الفرنسية ، وهي ميلودراما تحمل توقيع هكتور مالو ، فقد مثّلت دورها « بلا عائلة » فوق الأرضة المقفرة المفضية من جبهة « السين » الى « بيانكور » . وهذا هو السبب في تحوّل الحركة السياسية الى تبعية ثقافية نظراً لغياب تماسك عرقي قادر على مَفْصَلة الاثنين . فلم تعثر المراجع النظرية الأصلية على الـ « نحن » الاستنادية التي كانت ستحمل الراية على المدى الطويل . وباستثناء ما كان في بعض الزمر التي سبق

تأليفها ، وهي من أرومة أعتق ، فإن الكثافة الزمرية لم تبلغ الحد الجاذبي الأدنى الذي تتبلور بعده مقومات القائد والشعار والذكرى ومجموعة لطقوس - باختصار الأرض الوهمية بكل ما لها من مستجيبات اجتماعية وضمانات مؤسسية . فلقد بقي معدل الانفعالية إذن ضعيفاً : فيين يسارية ١٩٦٨ والرومنطيقية الثورية كل التباين الذي يميز « حساسية » من شغف اجتماعي ، وميلاً من هاجس ، أو ، بالتعبير الماركسي ، نظرية من إيديولوجية . وربما كان عدم قيام إيديولوجية يسارية في النهاية مرده الى كثرة طاعية في الأفكار ونقص في العواطف . ولقد كانت الرؤوس حاضرة والقلب غائباً ، وربما كان الميزان قد رجح نهائياً لجهة كفة الرؤوس . وهذا هو بالضبط السبب في أن الرؤوس تمكنت بسهولة كبيرة ، بسرعة كبيرة ، من تغيير أفكارها . ولم تستطع الرعويات المقدسة (ماو ، غيفارا ، لوكسمبورغ ، تروتسكي ، كروپوتكين ، الخ) وقد حرمت من رعاياها أن تحتفظ طويلاً بطابعها القدسي لأن لعشيرة هي التي تصنع الطوطم ، لا العكس . « هناك بلى متسارع في الخطاب المقدس بغياب الأساس العرقي » (جاكولين مير) . وعليه ينبغي الحدث عن انحلال لا عن عدم إخلاص لأن هذا يفترض مسبقاً - علاوة على إقامة الشعائر - إيماناً وعقيدة فحراً تكون جميعها معدة من قبل . فلقد قضت بسبب ذلك العفوية النازعة نحو اليسار والمتولدة من التعبد للمعيش وللمحسوس الفردي ؛ لأن هذا المحسوس يشكل بالضبط اسقاطاً من الحساب مفسداً في الحكم السياسي . وكانت المصادقية تنقص الأفكار الملوح بها هنا وهناك في النشاط الخلاق المبعثر في مضمار الصحف والمجلات لأنها كانت أفكاراً مجردة منفصلة عن التنظيمات الجماعية التي كانت ، في الخارج ، (في الصين وكوبا وروسيا الخ) قد محتها الحياة والملاذ والدفء . ولم تكن في النهاية سوى أفكار لا اعتقادات : كانت في أسوأ الأحوال « آراء » ، وفي أحسنها « نظريات » . وينبغي ربط زوال انتفاخ مختلف الخطب الثورية ، « اليسارية » ، بأنها كانت حقاً ونهائياً مجردة خطب . وحتى لدى أشد الناس تمسكاً باستقامة الرأي كانت الرمزية الإدراكية ذات الطابع « الماركسي - اللينيني » ضحية استعمال طوطمي لا تقابله قاعدة عشائرية . وهكذا طارت شعاعاً عند أول منعطف ظرفي باتباعها التيار العام . فقد استعاد كل فرد كرياتة ليلعب لعبته الخاصة لحسانه كما يفعل كل انسان : الأولاد ، العائلة ، المهنة ، النجاح المهني ، التقدم الإعلاني ، الخ . . .

وحيث لا يوجد سوى الخطاب لا يوجد إلا أفراد : فقد كان في وسع « تنازع البقاء » إذن أن يسيطر من غير حياء مصطنع ولا عمل جداد حقيقي لأنه لم يكن مطلوباً التخفف من تبعية شخصية لزعيم ، لأمر وهمي ، لذكرى معينة ، لشهداء بعينهم . وكان سيتم البحث بين الالتزام المدئي والتحلل النهائي عن « ملاذ احتياطي » يتمثل في اجتياز دوائر الاستغلال الحديث ذات المركز الواحد التي تقدم كل دائرة منها للمحطة ملا في أرض تُلقي فيها عصا الترحال : العمال الأكفيا ، العمال المتخصصون ، العمال الوافدون من خارج ، الردهاء والموسميون ، النساء المناضلات ، المتعشقون لجنسهم ، سجناء الحق العام ، كل أولئك مثلوا على التوالي أو بالتبادل الأرض الموعودة ؛ هذا بالنظر إلى أن المأساة تتمثل في انه كلما ترك المرء حافة الى التي تليها كان « تنظيم شيء ما » أسهل سياسياً في كل مرة ، ولكنه أصعب من الناحية السوسيولوجية نظراً لازدياد قابلية العنات المذكورة لعدم التعضي والانتظام ، وقابليتها للتبعثر ، فتغدو اكثر تحيياً للآمال . وحيثما أمكن تجسد « نحن » متماسكة كانت فكرة « نحن » بالذات تبدو خلواً من كل معنى . و« عملية السليخ عن الأرض » المتصاعدة هذه أوجدت لمسها ، وقد عرّيت وعيشت بوصفها تجربة وبلاء ، عزاء نظرياً في محاولة لقلب الرموز السياسية يلبس فيها البلاء الحقيقي لبوس مثل أعلى في السعادة ويُقابل سوء الطالع بالارتياح : إيجابية جديدة للهائم عن وجهه ، إشادة بالعرضانية وخطوط الاستهراب ، وبالمتعضي ، باللامحوري والمقطعي . « مختصر في التحلل » ونظرية في « الجسم بلا اعضاء » . وقد ظلت الممارسة بعيدة خلف المنافذ الفلسفية التي لا نأخذ هنا بالاعتبار قيمتها الحומרية والتي قد تكون أحياناً روائع في الفن الإدراكي^(١) ، ولكن نشر نظرية الأرمولة - وهي نبتة بلا جذر - لا يخفف من آلام الاقلاص من الجذور ؛ ولا يلغي القسر على نقل النبتة من تربة الى أخرى . وعلى العكس من ذلك تماماً فإننا - من هذه الناحية - قد رأينا اللاحقق السلاي موضحاً باستعراضية فولكلورية متعاطمة . فبسبب العجز عن إقامة عشيرة حقيقية من الهنود الحمر يسمي الناس أنفسهم « هنوداً » ، ويضعون على الرؤوس ريش قبيلة « السيوكس » ، ويطلون الوجوه بالأحمر (بولوني) . ولا يعدل الطراز الكيفية بل يحاكيها . وهذا دليل على أن العدم العرقي ، وهو نتيجة طبيعية للعدمية السياسة ، لا

(١) مثال ذلك مجلد ١ «الأسعالية والمصام» «دولوز - غاتاري» اللذان يعوق أهميتها خاصة بالطبع «معاهما» السياسي

يطبق ذاته . فهو حينها لا يصبّ في كُره الذات والسخرية الكاربة يوقظ تذكارات الصبا ويحرّر في الوقت المناسب جميع الانكفاءات التعويضية ، من العُصبة الى الطائفة مروراً بعصاة قرناء السوء . وإنها للعبة المنود ورعاة البقر التي تنقلب الى جريمة قتل . وإنه لانتحار فردي أو جماعي بعد الاعتناق الألفي لمذهب « الزن » الحياتي الأكبر . والعلم الذي يتناول البدو الرّحل إما أن يكون علماً يبحث في الشظف وإما لا يكون .

وبيدي أن الخطيطة العرقية ليست بذاتها شرحاً لذاتها . فهي محدّدة باتجاه المنبع بلعبة المصالح الاجتماعية المحدّدة اقتصادياً . ولا يستجيب اليسار الثوري في ديمقراطيات الغرب المصنّعة لحاجة موضوعية : وإذ لم يكن له من وظيفة اجتماعية يؤديها لقنة من الشعب لها شأنها فإنه غير مرضٍ سياسياً لأنه لا يملك مصلحة طبقية يقوم بشؤونها . وقد تمكنت الشيوعية من تحقيق ذاتها في النصف الأول من القرن في ثلاثة مجتمعات اوربية أو أربعة لأن المؤسسة لم تكن لإجراء إشباع مؤسسي بحث ، وإنما كانت أولاً إجراء اقتصادياً (عامل تنظيم أجور العمال) واجتماعياً (عامل استمرار في كنف تقليد ثوري قومي حي) الخ . ولقد اخترنا أمثلتنا بكل حرية من حقل علماني بامتياز هو الحقل الخاص بـ « شعب اليسار » الحديث مسلّطين بؤرة الضوء الخاصة بصميم هذا الحقل على أكثر التنظيمات السياسية مادية من غير التواء . ويقال إنه « ليس الحزب الشيوعي حزباً كالأحزاب الأخرى » . بالتأكيد . ولكن لأنه « حزب » أكثر عما هي الأحزاب الأخرى كانت « الـ » التعريف التي تدل تلقائياً على الأسمية : « الحزب » (بامتياز ، ويحد ذاته وحده) . فد « الحزب » بشكله القانوني القدسي الحاضر يعكس على مجتمعات الغرب المدنية ، بشكل ريفي إن لم نقل بشكل همجي ، الانتقال الى حافة بنية شكلية لا تتحوّل . (انظر الكتاب الثاني ، الفصل الأول) .

« خلاصة مؤقتة » : وسيكون لها شكل الإحراج ، كما هي القاعدة في « العقل » السياسي . فليس في الإمكان تصوّر فعالية سياسية لا تكون نتاج حيوية عرقية . ولكن شروط الحفاظ على هذه الحيوية تحمل ضربة قاضية على الفعالية السياسية . فما يحصب المقدّس الاجتماعي يعقم المبادرة السياسية في المحيط الدنيوي (أي خارجاً عن أرض الزمرة) . وهنا يكمن تعارض المجتمعات الخُلبية .

الفصل الرابع

الجسم والأجهزة

إن أيديولوجية اجتماعية ما هي روح الجسم الاجتماعي . فجميع الأسرار التي تدفع بأرواح الجماعات الى اتخاذ الشكل الصوفي للإيديولوجية تجد حلها العقلاني في طبيعة الاجسام الاجتماعية ، وفي فهم هذه الطبيعة .

فلنسأل في البداية إذن : ما هو الجسم ؟

- « الجزء المادي في المخلوقات الحية » (معجم روبير الصغير) .

أي عكس ما هي المثالية أو التجريد (مثل « الروح » و« النفس ») . فالجسم مخلوق « مادي » ، ولكن مادته ليست مادية : إنها ليست مادية شيء ، ولا مادية أمر عارض .

وفي الإمكان أن يُضفى على الإيديولوجية وجود مادي ، لا وجود مثالي ، من دون الاعتراف مع ذلك بالطابع العضوي لهذا « الوجود » . وهذا الحياء يصعب بشكل مسبق قراراً . وقد كن له « لويس التوسير » الفضل العظيم في حذف الخط - الحذف الذي كان ماركس قد رسمه بين العلاقات الوهمية والعلاقات الواقعية ، بين التوقعات والعمليات . وإذا استعار من « پاسكال » العبارة « أجثُ على ركبتيك وحرك الشفتين للصلاة وسوف تؤمن » فقد أدرك أنه لا وجود للإيديولوجية إلا عبر الممارسات الواقعية وبها ، وأنه لا ممارسة إلا بالإيديولوجية وتحت سيطرتها . وقد كتب قائلاً إننا باتخاذنا وجهة نظر الفاعل الفرد فإن « وجود أفكار اعتقاده يكون مادياً باعتبار أن أفكاره هي أعمال مادية مدرجة في ممارسات مادية تنظمها مجموعة من الطقوس هي الأخرى مادية ومحددة بالجهاز

الإيديولوجي المادي الذي تخضع له افكار هذا الفاعل » ويوصفه منطبقاً لا مدرّس بلاغة فقد اهتم « التوسير » الذي يزن كلماته بأن يؤكد ، نظراً لأنه منذ عهد ارسطو « يعبر عن المادة بعدة معاني » ، أن « النعوت الأربعة » مادي ومادية « المذكورة في عبارتنا ينبغي ان تُخصّص بكيفيات مختلفة » . وعلى الرغم من تركه نظرية هذه الاختلافات معلّقة فإنه يذكر هذه الكيفيات « المتجنّدة في نهاية المطاف في المادة لمحسوسة » . ولكن المادة إما أن تكون مزوّدة بروح وإما أن تكون في حالتها الخام وهي إما عضوية وإما بسيطة و« أجهزة الدولة الايديولوجية »^(١) من اختصاص فيزياء السواكن . وهذه الفيزياء البسيطة فيزياء أحلام في نظر التعقيدات المريعة الخاصة بالفيسيولوجية الاجتماعية . ومن فضل الله أنه كان لـ « الإنسان السياسي » نفس الوضع الذي لـ « الإنسان العامل » ! وأن تنظيماته كانت وسائل قابلة للاستعمال من الخارج ، ووسائل يرسم الطرح بعد الاستعمال ؛ وأن أفكاره كانت أشياء يمكنه نزعها من رأسه بالطريقة التي كان قد وضعها فيه ! وإذا لم يكن للإفكار من وزن سوى وزن الأشياء ، كما يقال ، فإن هذا الثقل نفسه سيشهد بقلّة خطرهما . وبين « الايديولوجية » ذات الوجود المادي والفيزياء الخاصة بالمادة هوة كالهوة الفاصلة بين الحي والميت ، بين الحار والبارد ، بين الفردي وغير المتميّز ، بين التلقائي والمحسوب حسابه . وباختصار ، النظرية السياسية للسياسة خلواً من النعوت ، أو منطق الأفكار في لا منطقية السلوكات .

وفكرة « الجسم » تنتمي الى قاموس الحياة ، بينما تنتمي فكرة « الجهاز » الى قاموس التقنية . فهما إذن الواحدة والأخرى ، « استمارتان » . فما سبق لشخص قط أن صادف وهو ينزل الى الشارع صباحاً جهاز دولة ايديولوجياً بمقاوده ولواليه وثقلاته (أو مصابحه التي تعمل بالبطارية الجافة ؟) . ولن يرى أحد جسماً اجتماعياً يبرز من ركن غابة بحلده واعضائه وعينيه . ولكن الخيار لبس بين الاستعارة والتحديد ، بل بين الكلام والصمت . ومن يختر الكلمات يحكم على نفسه بالحديث عن الشيء بحلاف ما هو عندما يتحدث بالاستعارات والصور البيانية لأن اللغة حافلة بها ، اللغة الشعبية واللغة الفلسفية على السواء . وليس هناك استعارة بريئة لأن الاستعارة تعبر على وجه التقريب بأسوأ مما ترغب في التعبير عنه . ولا ريب ، بهذا المعنى ، في أن كل فلسفة « مذنبه » لأن

(١) لويس التوسير ، « ملاحظات من أجل بحث » ، (لاباسيه) ، نيسان/ابريل ١٩٧٠

لغتها رديئة الصنع ، وأنها رديئة الصنع لأنها ليست مصنوعة على الإطلاق بل متلقاة .
والرياضيات وحدها تخلو من الشوائب لأنها تبني رموزها لنفسها وتبني لنفسها وسائل
لعبتها : نظراً لأنه ليس لهذه اللعبة معنى ، وإنما لها قواعد بناء . وفيها يعرف المرء كيف
يتكلم من غير أن يدري عما يتكلم . وبالمقابل فإنه لا حيلة لنا سوى الإحاطة بما يعز عن
الوصف بالأساليب المتوفرة ؛ أي أن نختار من بين استعارتين أحفهما .

لقد كتب « كلود برنار » : « الحنجرة حنجرة ، وعدسة العين عدسة ، أي إن
شروطها الميكانيكية والفيزيائية لا تتحقق في أي مكان خارج الجسم الحي »^(١) . وعلى
هذا يمكن القول : الحزب حزب ، والمدرسة مدرسة ، والكنيسة كنيسة ، الخ . . .
ولكن علاوة على أن تحصيل الحاصل ليس وسيلة اكتشاف فإنه من الخطأ سريان أن
مؤلف « الطب » التجريبي قد بدأ هو نفسه باستعارة غط وصفي للأجسام المركبة من
القاموس السياسي (قسمة عمل الخلايا) . ولم يكن أول من فعل . فلنلاحظ أن
« كانط » الذي قدم لتعارض الإوالية والجهاز العضوي تعبيره المناسب (« في الساعة
هناك جزء هو الأداة التي تحرك الأجزاء الأخرى ، ولكن التروس ليست العلة الفاعلة
التي تولد التروس الأخرى : الجزء موجود من أجل الآخر ، ولكن ليس من أجل هذا
الآخر ») ، استخدم لذلك استعارة سياسية مستقاة من ملاحظة بلد في طريقه إلى
النماء ، بلدنا ، غداة ثورة ١٧٨٩ ، في أوج ولادة حاسمة - هي النظام الجمهوري .
ويضيف « كانط » : « ليس الكائن المنظم آلة فقط - لأن هذه لا تملك سوى قوة محرّكة -
بل هو يملك طاقة تكوينية يوصلها حتى للمواد التي لا تملكها (انه ينظمها) ، طاقة
تكوينية تنفّس ، وليس في وسعنا تفسيرها فقط عن طريق القوة المحركة (الإوالية) .
وقليل جداً ما يقال في الطبيعة وقدرتها على نتائج منظمة حين تسمى مثيلاً للفن ؛
فحينها يتصور الفنان (مخلوق عاقل) خارجاً عنها فهي بالعكس من ذلك تنظم نفسها
في كل نوع من منتجاتها المنظمة . . . وللدقة فإن تنظيم الطبيعة لا يقدم شيئاً مشابهاً
لسببية معروفة منا . وبالمقابل يمكن إيضاح علاقة معينة مصادفة من جهة أخرى بالفكر
أكثر مما هي بالواقع عن طريق مماثلتها بالغايات الطبيعية الأنية المشار إليها . و« هكذا
فإنه طالما استخدم في التحول التام الذي شرع به حديثاً لشعب كبير إلى دولة كبرى

(١) كلود برنار ، « دفتر ملاحظات » ، (عالم ، ١٩٦٥) ، ص ١٧١

مصطلح التنظيم ، وبحق حداً ، تأسس الهيئات القضائية ، وحتى لتأسيس جسم الدولة برمته ^(١) . وحظي « كانط » بامتياز شهود « بداية » : كان شاهداً على « تجسد للكلمة » ، واتحدت صندوق سوداء مكانها تحب أنفه ، من الجهة الأخرى لهر الران . ولقد وصف ما هو كائن من غير زيادة ولا نقصان : شعب « ينظم » ، « جسد كامل » يتكون ، أي شيء مختلف كل الاختلاف عن مجموعة من الآلات تُركب قطعة قطعة .

وغدا السبيل المعاكس - من الفيسيولوجي الى السياسي - يُطرق اكثر مما كان يُطرق منذ عهد ارسطو . والتشبيه العضوي قديم قدم الفلسفة السياسية التي يجعلها تتأرجح دورياً بين المعرفة والبلاغة ، بين الحضّ على تحسين التفكير في أصالة الأمر السياسي والتعزيم المنمط الذي يلغي هذه الأصالة . وليست الصورة مُدرَكاً : إنها تدلّ من غير أن تُحدّد ، وتشير من غير أن تُكشّف . ويحدث ان تُنشط السهولة التشبيهية الاكتشاف (إن مشاهد مصخات الماء الرافعة الدافعة جعل هارفي يحدس بدورة الدم في الجسم البشري) ، كما أنها قد تحبطه بكثرة التداعيات الذهنية . فلن يُحصل من صورة « الجسم » إلا على الحيرة في الاختيار : وهام دفاعي ضد القلق الناتج عن التجزئة ، عليك بالمحلل النفسي ؛ خدعة وقائية تلحاً اليها الطبقات المهيمنة ، مثال ذلك « مينيوس أغريبا » فنصل بلاده شارحاً للشعب الروماني المتمرد أنه لا غنى للأعضاء عن المعدة ولا للمعدة عن الأعضاء ، ولا لحياة الكلّ عنها جميعاً ، عليك بالمؤرخ ؛ تأثير عدوى كلامية مستمدة من طريقتنا في الحديث عن (« الأعضاء » ، « الأجهزة الرسمية » ، « الهيئات الشرعية » ، « أجهزة التقرير والتنفيذ » ، الخ) ، عليك بالمعجمي . وأما تاريخ الفلسفة فيرينا انه ، منذ ارسطو حتى « موراً » ^(٢) ، انتجت كل حقبة أسطورتها التنظيمية ، وليس من أسطورة تشبه الأخرى ^(٣) . ولسوف يعني الجسم العضوي المطبق على المجتمع تارة انضمام الأجزاء بعضها الى بعض بالتبادل ، وطوراً استقلال الكل بإزاء الاجزاء (إذا فقد الانسان ساقاً لم يمنعه ذلك من الحياة ، ولكن

(١) « فقد الحكم » ، ترجمة هيلان ، (المطابع الجامعية الفرنسية) ، ص ١٨١

(٢) كتاب وسياسي لبرسي (١٨٦٨ - ١٩٥٢) وأحد مؤسسي حركة « العمل الفرنسي » ، وفيها دافع عن « القومية التكاملية » ، وهي مريح من القومية والتمسك بالتقاليد (المترجم) .

(٣) ح . أ . شلشر ، « الاستمارات الخاصة بالتنظيم » ، (غران ، ١٩٧١) ، وهو كتاب مرموق على كل صعيد

نقصان لولب يجمع الساعة من العمل) ؛ وغياب العائبة تارة ، وطوراً حضورها .
 و« القيم » السياسية هي الأخرى مضطربة . وتتضح النظرية العضوانية بوصفها
 استبدادية يمينية - منذ « بورك »^(١) و« بولند »^(٢) و« دومستر »^(٣) . فبالرغم من « سان
 سيمون » (ودوركهيم) احتفظ الجسم العضوي بصورة رديئة ، وها هي ذي روائح
 عفواناته الرجعية تزكم أنوف أحسن علماء الاجتماع . ولنلاحظ مع ذلك أن في مقابل
 الرجعية رجعيةً ونصفاً ، وأن الفكر التحليلي الليبرالي يجد نفسه بدوره وقد ذاع صيته
 كحيلة « رجعية » ، باسم « الاستبداد » عن طريق الفكر الجدلي « الثوري » (سارتر) .
 وإذا أضفنا أن المرء سيكون على الدوام عضوانياً أحدهم (يبدو ماركس صورة لسنسر
 الى جانب روسو) وأن كل عضوانياً سيجد بالمقابل شخصاً أشد اهتماماً بعلم الحياة منه
 لينعته بأنه من اتباع « المذهب الميكانيكي » (يبدو سنسر من خلال النظرة التي ينظر بها
 اليه عالم أحياء اجتماعي انغلوسكسوني صورة لروسو) اقتنعنا بأنه ليس هناك ما يمكن
 كسبه فوق هذه الرمال المتحركة التي تغوص فيها معاً المناظرات الإيديولوجية
 والإيديولوجيات التناظرية .

ومع ذلك ، وهذا هو الأساسي ، فإنه مذ كان الساكن والحي محلان باللغة
 نفسها ، لغة الإعلام ، وصراع الشجرة والساعة القديم الذي صنع عهد الفلسفة
 الكلاسيكية الذهبي قد أصبح بلا هدف ، وفقدت المقابلة الفلسفية ميكانيكية / حيوية
 آخر أسسها العلمية . فعلم الأحياء يرجع الى الكيمياء (البيوكيمياء الجزيئية) ، وترجع
 كيمياء الجزيئات الى فيزياء في الكون . فالأنزيم اعطى الكمال الأول إجازة . ومُذ
 وجدت إواليات عدم التحوّل والاستقلال الكامل ، وهما من خصائص الحي ، ترجمة
 بيوفيزيائية لها فإن علم الأحياء يزيع الحياة و« أسرارها » لحساب النظم الحية والآلات
 الكيميائية : محو للحدّ المفولي بين المادة والحياة . النتيجة : انتهت الحرب بين المتشيعين

(١) ادموند بورك كاتب وحطيط بريطاني (١٧٢٩ - ١٧٩٧م) . وقد نال كتابه « تأملات في الثورة في فرنسا » المصداً بعنف
 للروح الثوري شهرة واسعة . (المترجم) .

(٢) لويس (فيكوت) دو بولند ، كاتب وسياسي فرنسي (١٧٥٤ - ١٨٤٠ م) ، وهو أحد المدافعين عن مبادئ الملكية
 المطلقة ومبادئ الكتلكة (المترجم)

(٣) جوزيف (كونت) دومستر ، كاتب وفيلسوف فرنسي (١٧٥٣ - ١٨٢١ م) مدّ بالثورة الفرنسية وساند سلطة الملك
 والبابا ووضع في مقابل العقل الأيمان والخدس (المترجم)

لمجتمع الحيوان - الكبير والمتعصّين لمجتمع الآلة - الجميلة على قدم المساواة .

و« مع ذلك » لن بثّينا أي من هذه الاعتبارات العامة والعلمية ، في أول طريقة من طرق البحث ، عن إيضاح العقل السياسي في ضوء الأجسام وبعكس ضوء الآلات . ووضعنا في صف السلوك الحيواني ، لا في صف العمل في المصنع ، في صف « الأرض الاقليمية » ، لا في صف « المتاع المنقول » ؛ في صف الانتشاء ، لا في صف الاقتناء . فلكل حقيقة رموزها ، كما لكل شكل عضوي وحوشه . ولم تقلّل « الداروينية الاجتماعية » من قيمة الانتقاء الطبيعي ، ولا علم تحسين النسل من قيمة علم الوراثة البدنية . ولا تقلّل حماقات البيو - سياسة البشعة (« اليمين الجديد ») من ضرورة معالجة الظاهرة السياسية عبر القيم البيولوجية ، ولكن من غير تقييمات مأكرة . وكل تصرف آخر سيكون معناه الاستسلام للابتزاز الارهابي الخاص بالاضداد « الإيديولوجية » التي تُظهر بشاعة اُضدادها ، وبلفظ نوى الحقيقة بغلافها الدفاعي . وعلى الكائن الحي أن يتوقّف في هذا الصدد عن التفكير لأن هناك افكاراً مخالفة .

وسيكون التوصيح البيولوجي نقطة انطلاقنا للإحاطة بنمط وجود وطريقة عمل ، من غير أن نحدد مع ذلك وضعاً انطولوجياً أو نوضح بنية تنظيم (نوع من علاقة الأجزاء بالكل) . وسيكون له إذن قيمة تتعلق بعلم الظواهر أكثر مما تتعلق بنظرية المعرفة (ولن يكون له بأي شكل قيمة معيارية) . ولسوف نعاين من هذا الجانب ما هو أبعد من التضامن الداخلي للمكوّنات ، الخصائص الثلاث الأشد بروزاً للزمر المنظّمة (الكنيسة ، الحزب ، الأخوية ، الجمعية ، الخ . .) تحت لواء « إيديولوجية » وبها (« علمية » أو « دينية ») : العلاقة التناظرية بالمحيط الخارجي ؛ والغائية المتوالدة ؛ والعفوية بالمعنى الحادّ للكلمة . والترجمة اليومية لهذه الخصائص : ١) « هذا مما يُدافع عنه » ٢) « ما الفائدة من هذا ؟ » ٣) « لا تملك لهذا شيئاً ، إنه يسير لوحده » .

١) « هذا مما يُدافع عنه »

ضد الفساد والتحلل . والزمن مقولة خارجة عن المادّة الخام ، ولكنها « مكوّنة » للكائن الحي . والتنظيمات ، وهي إواليات تتوالد ، تعمل . للحدّ من سرعة التطور الكوني نحو توازن الموت الحراري . والمبدأ الثاني هو قانون قوانين التنظيم التي لا تتوضّع

إلا في ضوئه . والحجى هو كل ما يمكن أن يتوقف عن الحياة في كل لحظة وبالتالي فهو يتنظم . وكل منظمة يحيط بها خطر التفكك ، كما أن خطر الموت يحيط بكل حي . « المحيط الخارجي » يشير احتمالات توازن عضوية على « المحيط الداخلي » أن يعوض عنها ، أو أن يُجَيِّدها . فلا التوازن الداخلي يُعطى ولا المدة الزمنية تُعطى مع البرنامج . ولا يمكن فهم أية مجموعة عملية تمتلك « إيديولوجية » خارجاً عن بُعدها التطوري في الزمن ، لأنه يعيش فيها زمن غير قابل للارتداد يستحوذ عليها من داخل ، وعليها هي نفسها أن تجهد للفكك من هذا الاستحواذ . والتاريخ الخاص بإيديولوجية ما ، حتى وإن كانت في فلسفة التاريخ ، يمكن ويتبغي أن يقرأ وكأنه تاريخ إجراءات القاء التي يستخدمها المرء للخلاص من التاريخ والصمود في وجه تحلله الذاتي . وعبارة « بيشا »^(١) القديمة - « الحياة مجموعة الوظائف التي تصمد في وجه الموت » - تشمل جميع الكائنات الدنيوية الحية (الأفراد والجماعات على السواء) . ولا يستجيب التنسيق المادي لواجب الدفاع عن كماله : ما عليه إلا أن يكون ، فبمجرد أن يكون لا يهلك . والمبدأ الثاني لا يتعلق بالأجهزة (من داخل) . فكل كائن حي مغامرة ، ولا تقوم الآلات بمغامرات ، وكل ما يصيبها حوادث طارئة .

والحجى كذلك هو ما كان ممكناً ألا يولد . أو هو ما يمكن أن يتوقف عن النمو . وليس للجهاز تكوين ولا غو . إن له صعاً وتشعياً ومدة خدمة . وسيغدو بعد ذلك مهماً أو ناقصاً فيستبدل بآخر . وإن نظرية تروّج الإيديولوجية على سلسلة من الأجهزة المتباينة (دينية ، مدرسية ، سياسية ، عائلية ، قضائية ، الخ) لتعيدنا حتماً إلى منطق خاص بالأحوال لا بالتحوّلات ؛ إلى منطق الكائنات لا إلى منطق العلاقات ، إلى سكونية بلا حركية مسبقة . وبهذا الصدد فإنها تُعيد إلى نظرية في القدرة (المؤسسة) كل وصف لظواهر القوة (التي تتوطد وتتحكم) . ومثل هذا المفهوم هو بالنسبة إلى تنظيم الأفكار كالشرح من غير علم في الأجنّة بالنسبة إلى الطب ، أو كدراسة تطور الأشكال من غير معرفة بنشأتها الأولى : عملية تجريد^(٢) . وهذه الأجهزة ، من أين أتت ؟ وكيف

(١) عام تشريح ومبولوجي فرنسي (١٧٧١ - ١٨٠٢ م) ، وهو مؤسس « علم التشريح العام » وقد أسهم موفى ذلك في تطور علم الاسجحة في الكائنات الحية (المترجم)

(٢) تصاف لها إلى العقبات الناتجة عن سكونية خاصه بالأنظمة ، وعلى حساب حركية خاصه بالتحوّلات ، العقبات التقليدية الباحة عن حتمية التي ذات الحركية الصعبة التي لن تفلح عما قريب بطرية في التحجير في إزالة صعوبتها لشديدة وإدا =

تكوّنت ؟ وبعد أي شيء بقيت تحيا ؟ هل سقطت من العلاقات وهي تمشي وقد تمّ تركيبها من قبل ؟

ولسوف يكون فاعلاً منطق في الإيديولوجيات يتضمن مبدأ بروز المؤسسات التي تتجسد فيها تلك الإيديولوجيات . إذ لكل من هذه الكنائس ، وهذه الأحزاب ، وهذه الجامعات ، وهذه المدارس ، وهذه الإذاعات تاريخ : فقد « أشئت » ذات يوم ، وتنظّمت رويداً رويداً بيننا كانت غيرها تتلف . وهاكم بالمقابل أجهزة بلا تاريخ ولادة ولا بدايات ولا كوارث . ودولاً بلا مسارات ، وسلطات بلا ولادات ولا مراحل نموّ ولا ظروف وجود . وإنه لرصف مسطح للمؤسسات لا سبيل معه للانتشار ولا مساحة للتوسّع . وإنه لجداول خلو من الاحتمالات والنظرات المستقبلية والثقوب السوداء ، جداول يذكر بفضاء متجانس ذي حرارة ثابتة ، فضاء خارج عن حدود الضغط الجوي ولا علاقة له بالفضاء الذي نعيش فيه على هذه البسيطة ، فضاء معرّض لكل أنواع التغيّرات المناخية . فهناك في بداية انطلاق كل مؤسسة ، خاصة كانت أو عامة ، مجموعة محليّة من الاختراعات والتشويرات ، من الرهون والمجازفات . وتميّز المؤسسة هو نفسه « غير نقى » لكونه أعدّ في نهاية سلسلة احتمالية من الخلائط أو المقترضات أو عمليات التهجين تلد كل منها الأخريات وتلدها الأخريات في أجيال متتالية متقاطعة أو متصلة بصلات القربى أو حتى بالانسال المباشر . وإن إيديولوجية موجودة بشكل محسوس هي (ليس فقط ، وإنما أيضاً) ضربة نرد ناجحة الى درجة أنها تبطل في نظرنا المصادفات التي تنتمي اليها . خذوا المسيحية ، والاسلام ، والماركسية - لكي نبقي ضمن « أجهزة

= كانت الطبقة الثابتة من السى القوية غير مؤهلة للمواطن الاناجية فله يبعي لي كل مرة ، لانتاج أحجرة حديده للتولد ، ان يتعرض مباشرة وبجاهد المع قلباً للشروط المادية للانتاج ، وبالتالي علاقات انتاج اجتماعية . ولا تقي أكثر الوقائع وصوحاً للوهة الأولى هذا الشرط المحفوق ، ولا بشر أي تاريخ للإيديولوجيات ، قائمة كانت أو برسم الإقامة ، الى وجود «تووعات ملازمة» بين سلسلة «الأحجرة الإيديولوجية المهمة» وسلسلة علاقات الانتاج لاجتماعية» . فقد رأى المجتمع للعربي على سبيل المثال بين ١٩٦٠ و ١٩٨٠ «جهاز الإعلام» يحل محلّ «الجهاز المدرسي» في الدور الذي كانت تقوم به من قبل الإيديولوجية الدينية لجهاز الدولة الإيديولوجي» رقم ١ ، من غير أن يجدت استبدال لطبقة مهمة أخرى ، ولا تبدل في علاقات الانتاج الاجتماعية . وفي القرون الوسطى بلغت الكتيبة وضع المهمة في العالم المسيحي ولكنها كانت قد ظهرت ونأستت وقبل طراز الانتاج الاقتصادي ، عند نهاية طراز الانتاج الرقيني . وظهر الاسلام وانتشاره في الجزيرة العربية ، الى أي تبدل في العلاقات الطبقيّة يتسبان ؟ هذه بعض حالات التمييز الإيديولوجي التي لن يضيغ المرء فيها وقته بالجلوس طويلاً داخل المرأة بالذات

الدولة الإيديولوجية « ذات الطبيعة السياسية - الريفية . وإنما لأمثلة ورعة عن كلام حوّل الى عمل ، أو أقوال أصبحت مؤسسات (كهنوتية ، خاصة بالدولة ، سياسية ، الخ) . ولكن هذا القول « انبثق » في مكان ما ، هنا لا هناك ، في هذه الحقبة لا في تلك ، ثم مضى يبحث عن النجاح في هذا العالم الشاسع . وتضخم المسير فأصبح تجوالاً ، وتحوّل هذا التجوال فيما بعد الى نزهة على جواد . وابتداء من نقطة إرسال (الناصرة ، المدينة المنورة ، لندن) ، تكوّن عبر طائفة صغيرة سُلَيْكُ انتقال ، ثم دفع منتظم ، سحابة (من نقاط استقبال ثم إعادة نقل) ، وعمّا قليل جبهة ، وأخيراً كتلة (من المؤمنين والمتعبدين والمنخرطين) . ومما لا ريب فيه أن هذه المغامرات الفريدة أفضت الى انظمة مادية مستقرة نسبياً سوف يكون اسمها العالم المسيحي ، الامّة الاسلامية ، الحركة الشيوعية الدولية . وتخضع هذه الأنظمة لقوانين تنظيم صارمة ينتمي مجموعها الى بنية استمرار . ولكن ليس هناك ، ولا يمكن أن يكون ، نظام عام ومسبّق ينص على القوانين التي تسمح بتوقّع ظهور - أو اختفاء - هذه الجماعات المنظمة أو تلك في هذا المحيط الاجتماعي - التاريخي أو ذاك . وحسبنا ألا يعود أصل إيديولوجية الى سكنوية (خاصة بالمؤسسة) وإنما الى حركية (خاصة بالبلاغات) لنلتزم برفع هذا التحدي : « سرد قصة البدايات » . وسوف يُجنّب كذلك التفكير في حتمية حنيئية للهروب من ألعيب الصدفة والحاجة الخاصة بتكوين الكائنات الحية وتطورها . ولكن سوف يُتخلّى في كلتا الحالتين عن السؤال عن السبب الذي جعل ما كان يكون ، وعن الكيفية التي بها يمكن لما كان أن يستمر . وإذا لم يكن للإيديولوجية من تاريخ فإن أصل تكوين الإيديولوجيات التاريخية الكبرى يتضمن ، في الحالة العملية ، الأسرار النظرية الخاصة بالتكرار فيما وراء التاريخ ، هذا التكرار المسمّى إيديولوجية . وكذلك فإن تحديد طبيعة الإيديولوجية الدينية المسيحية لتي أخذ منها « ماركس » و« ألتوسير » على السواء مقياساً نموذجياً ومعياراً ومثالاً توضيحياً (من غير أن يتساءل الواحد أو الآخر عن سبب مثل هذا الحضور الكليّ للمسيحية في خطّبه) يرمّ بدراسة تكوين العقيدة المسيحية ويُرغم على هذه الدراسة . وبعبارة أخرى فإن نظرية في الايديولوجية لا تسمح بوصف تجسّد الايديولوجيات في التاريخ لتمتّ بالقربى الى نموذج فعالية منطقي لن يكون من الممكن احتداؤه .

لا يتكون نظام حي من أجل غاية ، فهو بحدّ ذاته غائيته الخاصة . ويقال عن الطبيعة الذكية ، ويُحدث عن « حكمة الجسم » . ولكن الطبيعة لا تدخل لها في ذلك ، وعفوية هذه « الحكمة » تسمح بالقول إنها تؤدي وظائفها ، ولكن لا يقال إنها تبلغ غاياتها لأنها لا تضع لنفسها أية غاية . وهناك شيء من « البله » الذي لا سبيل الى مقاومته في الكائن الحي لأنه محدّد تماماً وعرضي بالكلية في آن . وإنه لسرّ مؤلم هذا السرّ : اكتشاف أنه ليس هناك من سرّ ، ولا من معنى خفيّ ، ولا من رسالة تحتاج الى فك رموز ، ولا من مصير يرسم الكشف . والزمرة هي بحدّ ذاتها غايتها الخاصة ، ولا تنفع لشيء غير التناسل . وقد يكون من المناسب أن نقارن بين (آخر) المكتشفات الوراثية لـ « المورثة الأنانية » (ريتشارد دوكنز) ، عنيّا أن اكبر جزء من السائل الحمضي الذي تسبح فيه الخلايا التناسلية لا يفيد في ترميز تركيبة البروتينات ، وأنه ليس له من دور سوى التماسك ، ولا من وظيفة سوى الانسال ؛ و« الاكتشاف » بأن هناك تنظيمات سياسية يفترض أنها حاملة رسالات ، وأن وظيفتها الوحيدة هي أن تكرّر نفسها بالتوالد ، لا أن توخّ في محيطها التاريخي الرسالة التي تتيح تركيب أفكار البرنامج . وإنه لمن المسموح به المقاربة بين « الأنانية المقدسة » الخاصة بالزمرة والسائل الحمضي التناسلي « الأناني » ، شرط أن تُنزع بالطبع كل قيمة خلقية من هذا التعبير (« أناني ») الذي ليس سوى صورة مع العلم بأن الوضع الخاص بعملية تنسيق جزئيّ غريبة عن الاعتبارات الباحثة في الخلقية غرابية جسم طفيلي ، أو جرثومة ، أو حزب سياسي . « ما الفائدة من شجرة ما ؟ » : إنه لسؤال ليست صلته بالموضوع مؤكدة ، حتى وإن كانت الشجرة من الأشجار المثمرة . « ما الفائدة من ساعة ما ؟ » السؤال لا يطرح لأنها بالضبط قد صنعت لتتمكن من الإجابة عليه . ولأن تكون ساعة الحائط الرقيقة قادرة على أداء جملة من الأدوار الأخرى ، جمالية واجتماعية وانفعالية الخ . . . هذا لا يمنع كون غايتها الأولى والأخيرة تعيين الوقت ، وأنها بالتالي منسّقة لذلك . وإذا عنيّا بجهاز من الأجهزة تنسيق عناصر مادية مجمّعة في كلّ واحد « بهدف » تنفيذ عمل معيّن فإننا سوف نوافق على أنه لا وجود لحزب أو كنيسة ، أو حتى أمة بوصفها أجهزة . لا لأنها لا ترسم لنفسها أهدافاً ، وإنما لأن الأهداف التي تثبتها لا تطابق

الأسباب التي تحركها . فهذا النمط من الجماعات يستجيب لمنطق غير المنطق الظاهر ، ويستجيب سلوكه لعقلانية غير العقلانية التي يضيفها عليه اعضاؤه . وربما كانت هذه أشجاراً تظن نفسها ساعات .

وليس هناك من مفاجأة مع الأجهزة : إنها تصنع ما بُرِجت من أجله . ونحن الذين صنعنا البرنامج ، وفي مكننتنا تغييره في منتصف الطريق ، بإرادتنا « وعل هوانا . أو استبداله بغيره . ومستخدم الجهاز « خارجي » عن الجهاز الذي يستخدمه ، والذي هو عملية تركيب « أجزاء خارج أجزاء » لقطع منفصل بعضها عن بعض ولا يُفرض الأمر عليه ، بل هو يتصرف به . وليس عليه أن يتكيف معه ، بل أن يتعلم طريقة استعماله . وإذا لم يرمه بعد استعماله فسوف يضعه ، إلى أن تعود الحاجة اليه للظهور ، في خزانته ، أو ورشته ، أو مرآبه ، الخ . . . والوعاء خاضع للمستعمل ، لا العكس . فهو يُوصل ، أو يوقف ، أو يُنقل من مكانه حسب الطلب . وإذا كُسر اقتني واحد غيره : ليس للجهاز فردية بل مط . وإذا تبين أن الطراز قد أصبح قديماً ، أو مكلفاً جداً (العلاقة بين النوع والسعر) ، أو أن مردوده غير كاف (العلاقة بين الطاقة المستهلكة والعمل المفيد) دفعت الصناعة بسلسلة جديدة . والجهاز - حتى وإن كان النموذج الذي يُصنع على مثاله - قابل للتغيير والاستبدال . وواجب الانفصال عنه مزعج ، ولكنه ليس مفاجئاً . لقد انكسر جهازيّ ، وتستمر الحياة . ماتت أمي ، انقسمت كنيسة ، حُل حزبي ، أحتلت بلادي - هل تستمر الحياة ؟ أجل ، وعلى الدوام . ولكن بشكل مختلف : إنها سلفاً حياة أخرى ، والشخص الذي بقي ليس نفس الشخص : إنني لم أصب بصبر بل بآفة . وهأنذا الآن ولد مهجور ، ومؤمن محروم ، ومواطن مطرود ، ومناضل مُتعد : هل تستمر الحياة ؟ بالنسبة الى الآخرين ، بكل تأكيد . وأما انا فأستكف ، وكل إنسان يعلم أن هناك أكثر من طريقة للتخلي عن الحياة . ماذا يعني هذا ؟

إن المؤسسة الالهية الخاصة بالكنيسة سوف تمعننا منذ البداية من أن نرى فيها « نتاجاً بين نتائج اخرى للصناعة البشرية » . وكذلك فإن الوظيفة البيولوجية للعائلة تستبعد هذه اللوثة الأولى من الحقل التقني ، ناهيك عن رسوخ شكل انفعالي قليل التحيز للاستثمارات الصناعية . وبالمقابل يشبه الحزب شيئاً مبتدلاً جداً ، ومصطنعاً بشكل خاص ، لأنه نتاج إدراك الناس وإراداتهم ، في وقت معين ، ولغاية معينة . إنه

يحمل تاريخ « صنع » ، ومكان تأسيس . إنه بنية إدارية تدعى « جهازاً » . له أوضاعه ، وبرنامجه وطريقة استعماله . ومع ذلك فإنه حتى حزب - مصفاة لا يُدخل فيه كما يدخل في الأنظمة السائدة بل كما يدخل في طاحون لا يملك طراز الوجود الذي للسيارة على سبيل المثال . فهو تركت سيارتي عند ناصية الشارع ، بل في وسط طريق خارجي عريض ، فلن أكون « وغداً » بل إنساناً « لا يقيم وزناً للمسؤولية » . وسأكون قد اقترفت « مخالفة » ، بله جنابة ، لا « خيانة » . وربما نُظر إليّ كإنسان خطر ، ولكن لن أكون مارفاً خائناً . وسيظل أصدقائي بصافحون يدي ، وحتى لو كانت الغرامة باهظة ، أو كنت قد ذهبت الى السجن فإن الدرك سيرسلونني لأنام في زنزانة ، ولكن ملء جفوني والسلطة السياسية حافلة بكائنات هي أشياء ، وبأشياء هي كائنات تدعى مؤسسات . ومن هذا الواقع فإنها تنتصل من الابتذال التقني الخاص بما هو مفيد ، كما تنتصل من القضاء البارد الخاص بالقانون . وتتحرك هذه الهجائن باتجاه المنبع ، في جذرية أكثر شعرية وأشد غموضاً في آن . وتجمع الرائع الى التعسفي ، وسحر الكائنات الى شيء من ثقل الأشياء . وتضبط النظم الحية سياجها التنظيمي وتعيد إنتاجه بتشغيل مكوماتها حسب قوانينها الخاصة . وتتميز الأنظمة التقنية بتباين أسمائها ، او بخضوعها للتناقض (الصانع / المستعمل) الذي برمجها ويشرف على نتائجها ، طبقاً لأهدافه الخاصة . أستخدم دماغاً إلكترونياً ، فأنا أخدم منظمة . لا « أعلم » شيئاً حياً ، فأنا « مُعلم » بواسطته . يغير « الفن » العالم المحيط بي ، بينما يحيط بي « الشكل » ويغيرني أنا (منحكماً بذلك بكمائياتي لتغيير محيطي ، بالاتجاه الذي يفرضه علي « شكل » سي) . وأنا ما أنا ، بحكم كوني « من » و« إلى » . مستمد من ، ومُتمم إلى . وقد خرج هذا الجهاز من بين يدي (يدا مجتمعتي) ، وهو يخصني ، أنا الفرد . وبالمقابل فأنا أنتمي الى جماعتي التي أستمّد منها الشكل ولماقة « الجهاز » و« الجسم » ، إنها أبيض وأسود : كان لي ، إني كنت أملك ، أصبحت مملوكاً . كنت أستخدم ، أنا نافع . أحلّ محلّ ، يُحلّون آخر محلي . .

ويدلّ هذا الانقلاب من الفاعل الى المنفعل ، أو من المكوّن الى المكوّن ، على الفرق التام بين « عملية صنع » و« عملية تكوين » ، أو بين اختراع و« كينونة أصلية » فالأفراد لا يوجدون قبل إيديولوجيتهم ، فهي معطاة لهم مسبقاً على الدوم . وإن شكلاً حياً هو

« محسوس أصلي يتمّ ذاته بذاته » من خلال أعضائه ؛ وإن مجموعاً بالحالة الخام هو رصف لعناصر منفصلة . وهذا هو الفرق كله بين « المجموع » و« الكل » (حسب تعبيريّ (أرسطو) . ولا يعتمد مجموع حيّ على عملية تجميع عناصر (الحزب ليس متّسبباً + واحداً + واحداً الخ ، ولا الكنيسة مؤمن + واحداً + واحداً الخ) ، لأن المجموع موجود قبل الأجزاء : إنه منذ نشأته « كامل » ؛ وما كان مجرد انصمامي إليه ليغيّر من طبيعته . ويترجم هذا الخضوع العضوي من الجزء للكل بخضوع علم تشريح الحيّ لعلم وظائفه . والطريقة التي بها يعمل الكل هي التي تحدّد وضع الأجزاء ، لا العكس . أو اذا شئت فإن درجات الحريات الفردية محدودة بمنطق حاجات الكل الذي تندمج فيه العناصر . فالجزء يتميّ والمجموع يدبّر .

(٣) « لا تملك لهذا شيئاً ، إنه يسير لوحده » .

حفظ النوع ذاتياً ، والضبط ذاتياً ، والتناسل ذاتياً ، تلكم هي الخصائص الثلاث المميّزة للأنظمة الحيّة . وهي تملك قاسماً مشتركاً هو : « ذاتياً » . وقد دفع التقصّي الخاصّ بـ « الاستقلالية » الاستكشاف الى حدّ « الأوتوماتيكية » : الخلية هي « مصنع كيماوي مسير برمته بشكل أوتوماتيكي » (فرانسوا جاكوب) . الأوتوماتيكي ، إنه الوجه الآخر لما « ليس قابلاً للضبط » . والأجسام التي نحن بصددّها يمكن مقارنتها بتنظيمات لكونها تخضع لقوانين نمو وبقاء مستقلة عن إرادة أعضائها ووعيهم . فالمدينة والرهباية والكنيسة والحزب تحفظ وجودها ، وتنظّم ذاتها ، وتتوالد « تلقائياً » . وليس الفرد « المحرّك الأول » لايدولوجيته ، فهو محرّك بها . وهو دائماً يتصرف ما لا يملك (أو ما يفرض عليه) . وقد قال أحد الأذكياء : « الذكاء قادر على قتل ثور ، ولكنه ليس قادراً على أن يبيض بيضة » (أ . بيرل) . وكذلك فإن الذكاء قادر عند الاقتضاء على تدمير جماعة ، ولكنه ليس قادراً بشكل من الأشكال على ولادة جماعة . وهو قادر على نسف الكوكب الارضي ، ولكنه ليس قادراً على صنع غيره . ويؤكد عدم التساوق القائم اليوم بين وسائل التدمير العسكري التي تملكها البشرية (هي غير محدودة تقريباً) ووسائلها لإعادة الانتاج عدم التساوق بين ما هو تكنولوجي وما هو سياسي .

في الإمكان إعداد ، أو صنع ، نظام إدراكي ، ولكنه ليس في الإمكان إنشاء

إيديولوجية اجتماعية . فهي تولد ، وتترعرع ، وتأفل - من تلقائها ، « بذاتها » . وهناك في إحدى الحالتين إنتاج ، وفي الأخرى تكوين . « الإيديولوجي » ، إنه مكان ، وليس دوراً ؛ مسار ، وليس خطة . إنه ليس حساباً ، ولا استراتيجية ، ولا إرادة . وعلى الأخص ، ليس خُلقية . فليس ماركس أكثر مسؤولية عن الماركسية من يسوع المسيح عن المسيحية ، أو من محمد عن الاسلام . وليس « الإيديولوجي » في أصل الإيديولوجية التي تحمل اسمه بأكثر مما الأرض هي مركز العالم ، أو بما الانسان هورائفة الخلق . وإننا لأحرار في أن نخترع أفكاراً جديدة ، بقدر ما شاء ؛ ولكننا لسنا أحراراً في اختراع المسار العضوي الذي تصبح معه الفكرة أو لا تصبح « قوة مادية » ، والفكرة الجديدة « إيديولوجية جديدة » ، أي مبدأ تنظيم لجماعة . وربما كانت السعادة يوماً فكرة جديدة ، ولكن لن يكون هناك تجديد في الشقاء الإيديولوجي . وبكلام آخر فإن فكرة مهندس النفوس ثُمائل في بلاحتها فكرة تخطيط الأجسام (السياسية) ؛ وليس من قرارات إيديولوجية بأكثر مما هناك من دكائرة متخصصين في الزمر ، والتحريكات الوريائية تخضع هي نفسها للإكراهات التي تخضع لها التحريكات الإيديولوجية . كائن حي - إنه مما لا يُخترع . إنه يخترع نفسه بنفسه ، أو لا يُخترع قط ، وما إن « يوجد » حتى يتوالد « خط عشواء » (بقدر ما يسمح المحيط) . والدليل هو أن الاختراع يتبع مجرى له انظمته ، ولكن له أيضاً اختلالاته ؛ له قواعد ، ولكن له كذلك شذوذه (التي تُفهم معها القواعد والشذوذ بشكلها الأجوف) . وليس هناك من علم يبحث في أسباب الأمراض وأغراضها في العالم التقني : المرض امتياز للحي . وليس هناك من آلات ، أو أدوات ، أو أجهزة مسوخ (فجميعها سوية ، لأنها مسواة سلفاً) . وبالمقابل هناك تنظيمات مسوخ ، ولكنها لا تملك حلاً استمرارياً يمكن تحديده بالحقل الخاص بما هو طبيعي . وهذا معناه أنه إذا كان يُسيطر على الطبيعة الفيزيائية بالامثال لها ، فإنه لا يُسيطر على القيد السياسي بالرضوخ له : إنه يُرضخ له مع الاعتقاد بالسيطرة عليه . والمتمرد - ذاك الذي لا يريد السيطرة على شيء ، ويتوارى أو يضع نفسه خارج الزمرة (داخل الحق والكلمة والمحسوس والفرد والاخلاقية الخ . . .) - لا يفسد فقط قواعد اللعبة لأنه يترك لغيره ، للزعماء ، مهمة الطاعة والرضوخ .

وستكون خلاصتنا الاولى طلباً ذا طابع بياني : ألا تحلّ طرقنا في الكلام ، على هذه

الساحة ، محل طرقنا في التفكير . فكارل ماركس كان قد رأى في الإلالية الديكارتية (ال « حيوانات - الآلات ») تعبيراً عن حقبة جديدة في الرأسمالية ، الحقبة المصنعية ، ليس الحيوان فيها رفيقاً للإنسان ، وإنما هو ، بوصفه حيواناً للجبر ، مجرد قوة محرّكة^(١) . وخير تحقيق لصحة الملاحظة القائلة بأن « تغييراً في نط الإنتاج يقود الى تغيير في طريقة التفكير » هو أيضاً الاستعارة السياسية . ففي عصر الآليات الصناعية والآلة البخارية فكر ماركس بطبيعة الحال في الدولة بصيغة « الآلة » . وفي عصر الكهرباء نفكر بطبيعة الحال في الإيديولوجية بصيغة الأجهزة . وليس محظوراً على المرء أن يساير أيامه ، كيلا يكون متأخراً بدورة أو دورتين تكنولوجيتين . ولنحتط من نتائج هالة الـ « بيرو- صناعة » ، ولكن هل يكون استشفاف مطابقة « عقلانية » بين بروز مضمار موضوعات جديد في حقل العلوم الإنسانية (« ذهنية » ، ثقافة ، « إيديولوجية » ، « خيالي » ، الخ) و بروز موضوعات تجريبية جديدة في حقل العلوم الصحيحة استسلاماً لعدالة العقل ، البديل الحديث لعدالة السماء التي كانت سائدة في غابر الأزمان ؟ إن الحدائث في هذا الصدد أبعد من أن تكون شأنًا توقيئياً ، فمن الممكن جداً أن يكون « تنظيم كانط سابقاً بمرحلتين « آلات » ماركس القمعية و « أجهزة » الدولة الإيديولوجية التي يقول بها « ألتوسير » .

بديهي أنه كان ينقص الماركسية نظرية متكاملة في الدولة ، نظراً لأخذها في الاعتبار - لا يمكن عمل كل شيء في آن - الصيد والبنادق ، أي العقول والقلوب . وبمكاملة مجموعة الأجهزة القمعية بمجموعة أجهزة إيديولوجية تكامل المصراع « وعي » بالمصراع « عنف » وعاد التساوق إلى نصابه . ولكن الرجل من رجال الشرطة ليس كالرجل من رجال الكنيسة ، ولا العضو في هيئة القضاء هو كالعضو في « محفل الشرق »^(٢) : ليست روح الجماعة هي إياها . وحارس السجن يؤدي عملاً ، وحارس المعتقد يصدر عن تفانٍ وإخلاص .

وإذا اضطر « الإيديولوجي » إلى التدخل بالخدمة الموجهة فإنه ينفذ مهمة لا أمراً ، ولا تكون هذه الخدمة إكراهاً بل واجباً . (مهما كان إخلاص شرطي لعمله حين يكون في

(١) رأس المال ، ح ١ ، القسم ١٥/٤ ، الحاشية ب (إلياد ، ص ٩٣٤) .

(٢) من اكبر محافل الحركة الماسونية (المترجم) .

الخدمة فانه ليس في خدمة قضية : انه يؤدي وظيفته . وإذا قتل في اثناء قيامه بوظيفته قيل إنه سقط ضحية الواجب ، ودُون اسمه على لائحة تقدير الأمة - لكن هذه الترقية تحصل فقط بعد الممات وحسب العرف . لقد كان في الواقع ضحية طاريء من طواريء العمل) . وليس المصراعان على مستوى واحد . وبما لا ريب فيه أن التساوق المزيف كان مفيداً كملطف من حدة الكآبة : وفي هذا الصدد تكون نظرية الحركات الفكرية قد أدت وظيفتها « الإيديولوجية » (أو الدينية) بجدارة مجنبة إيانا مواجهة الحقائق (التي هي أشد ميلاً إلى أن تكون) الشاقة الخاصة بالعضوي عن طريق الوهمي المعجب الخاص بالأداة . وإنه لحق تماماً أن الهيمنة ، في جزء أساسي منها ، « تسير نحو الإيديولوجية » . ولكن لو كانت الإيديولوجية من اختصاص الأجهزة لما دفعت قط إنساناً إلى المسير . واللجوء إلى النمط التقني يشكّل طريقة قبل - سياسية لطرح المعضلة السياسية . فخطوة إلى الأمام ، واثنان إلى الوراء . وتبين الطوباوية الإيوانية التي تحول الإيديولوجية إلى مثل عليا في أجهزة من خلال « النية الانعكاسية » التي تستمر في إصافها بها : البنية المنطقية للتضاعف بالتجاوب (البصري) والتوالد (المادي) للقوة العاملة المتحلية بالكفاية . وهكذا فإننا لم نخرج من قصر المرايا ، ولا من الخضوع للنظام القائم . ويتأكد الأمر بصورة لا تقبل الرفض في الترجمة السحرية ، قبل - اللاهوتية ، لميزان « التجسد » التمثيلي . فسرّ « التجسد » وهم لا يمكن الإحاطة به لأنه يضع النواة العقلانية لصيرورة الفكرة قوة في هيولى (وكانت « الكلمة » « جسداً ») ازدواج غير مشروط بمرة ، هو ارتداد من نظرية تشخيصية للتحول الحقيقي إلى نظرية سحرية للتمثل^(١) . وخلاصة الأمر : ليس من إيديولوجية بلا نظرية في التجسيد ، وإذن في الانتهاء . فـ « الإيديولوجية » تعمل في اجسام الناس ، وطوال مدة عيشهم . وإذا كان يُحرص على ان تبقى للدولة أجهزتها الإيديولوجية فلتحلّ على الأقل الأبنية الضخمة محل الأدوات المنزلية الكهربائية ، ولتتلاشّ الغسالات الكهربائية المعدة لغسل غسيل

(١) « يردوح الرب نفسه ويرسل « ابنه » إلى الأرض كواحد من الرعية « تحلّ » عنه (الشكوى الطويلة في « كرم الزيتون » التي انتهت فوق « الصليب ») ، واحد من الرعية ولكنه « راع » ، إنسان ولكنه « رب » ، « بحر ما به يُبَيّا » والخلاص « الهائي » ، « إبعث » المسيح « (التوسير ، « أجهزة الدولة الإيديولوجية » ، « بسان / أبريل ١٩٧٠ » ، منشورات « الفكر » ، خلاصة مقتطعة) ، ص ٣٤

الاستغلال الوسخ خلف الأجهزة المسماة « سيكلوية »^(١) في « ميسين »^(٢) و« شيشن إترا »^(٣) .

وأما خلاصتنا الثانية فتتخذ شكل تكهن : لن يكون عزل الأرعن بالحساب التحليلي في غد . فالعمل السياسي هو بطبيعته العمل الذي يثير ردود فعل لا يمكن ضبطها ، وقبل كل شيء لأن العامل نفسه لا يضبط نفسه . ويشير حساب الفوائد المبتذل - وهو أساس « السياسة الواقعية » ، هذا التجريد النظري - الى ما كان ينبغي ان تكون عليه السياسة لو كانت فناً : هناك بالطبع فنون سياسية (خاصة بـ « الانقلاب » ، بالدعاية ، بالعمل السري ، بالرأي ، الخ) ، ولكن هذه الدرايات خاضعة كلها الى لا نفوذ أول ذي طابع حيوي - طاقي . فكلمة « انيرغومينوس » (« الأرعن » بالعربية) تعبير لاثني كهنوتي منحوت من الكلمة اليونانية « انيرجس » بمعنى ناشط ، عامل (انبرجيا) - (« الطاقة » بالعربية) - تدل بالمعنى الحقيقي للكلمة على المسوس من الشيطان ، وبشكل أدرج على المتحمس الذي يعمل أكثر مما ينبغي لأنه فقد الحس بالتوازن . فالإنسان الفاعل في السياسة هو ، تحديداً ، ذلك الذي لا ينتمي ، ولا يتمالك نفسه . فمستودع طاقته قريب منه ويبعد عنه في آن ، وجهاز ضبط الحرارة الخاص به موجود خارج ذاته ، في الزمرة التي ينتمي اليها والتي تضبط نفقاته للاستثمار . ولا يملك الفاعل الفرد في السياسة منبعه للطاقة المدبجة . ولكن هذا المنبع ليس في الواقع خارج ذاته كذلك لأن جماعته ليست وعاء بتصرفه . فالزمرة هي التي تفعل به ، وفيه ، وبواسطته (سواء كانت جماعة أولية - عرق أو أمة أو أسرة - أو كانت زمرة من زمر صلات القرابة - حزب أو جمعية أو طائفة) ، وليس في مكنتي ان أفعل في الزمرة التي انتمي اليها من غير أن تفعل في .

ومن هنا ينجم أن علماً اجتماعياً - أو بالحري علم في المجتمعات - لا يمكن أن تكون له سياسة ناجعة مباشرة بوصفه علماً . وتفترض فكرة تحول « علمي » لمجتمع معين أن

(١) نسبة الى « سيكلوب » وهو صلاق معين واحدة في الأساطير الإغريقية القديمة . (المترجم) .

(٢) من حواضر بلاد الإغريق ، وأول مركز للحضارة الهلينية . (المترجم) .

(٣) منطقة أثرية في جنوب المكسيك ، وإحدى أهم المدن في إمبراطورية « المايا » الجديدة التي تأسست عام ٩٨٧ ، وهي مشهورة بآثارها (هرم كوكولكان المعروف بالقصر ، وميدان الأصعدة الألف ، ومعبد النور) . (المترجم) .

يكون المحوّلون (المقرّرون والمنفّذون) في وضع خارجي بالنسبة الى الموضوع « مجتمع » ، أو الجهاز « دولة » ، كعالم الفيزياء وراء جهاز أشعة ليزر ، أو الرياضي أمام لوحه الأسود . وتستلزم أن يغدو الممثلون الاجتماعيون خارج ذواتهم منقلبين كما ينقلب القفّاز ليصبحوا أشياء عن طريق الازدواج في هيئة المنظّم والمنظّم . والواقع أنه إذا نُظر سياسياً ، أي عملياً ، إلى بنية اجتماعية لوجد أنها لا خارج لها . فمن الممكن أن تكون موضوع ملاحظة لعالم العرقيات كما لعالم الاجتماع ، ولكن هذين الاخيرين يكتفيان بفهم : أن ما يدعوانه « مشاركة » ليس سوى إجراء معرفة منذور لفهم أفضل (أو لفهم الذات في الآخر) لا لتغيير حالة المجتمع الذي يلاحظانه تغييراً ناجماً عن اتفاق مشترك . وإذا كان هناك تحريك ، بتأثيرات مستمدة من الوجود الغريب ، فيكون لا إرادياً (وبالتالي لا سياسياً بكل معنى الكلمة) . ومن الممكن أن يغدو تنظيم اجتماعي ما عرضة من الناحية المادية لتأثير قوة مادية آتية من خارج (عسكرية أو طبيعية ، هجوم أو كارثة أرضية) ، ولكنها لا يمكن أن تُحوّل سياسياً أو تبدّل أو تصلح إلا من داخل على يد فاعلين اجتماعيين نظّمهم هو وجعلهم قابلين للاجتماع ، أي مُخصّعين . ويتسحيل الخروج من هذه الدوامة - إلا من المنفذ النظري « الذي يأبى الحلّ المعضلة العملية أن يطرحها . وإذا لم نشأ متابعة الفكرة حتى نهايتها ، وبالرغم من التناقض الأصلي في الكلمة اليونانية التي تصهر منذ المبتدأ علمي الأحياء وإحييل ، فإن منطق التنظيم ليس قابلاً للتطبيق على « منظّم » بوصفه « أداة » (لا بوصفه جماع المنطق الأرسطوطاليسي) . وإذا كانت اعضاء الجسم في فيزياء ارسطو أدوات النفس فإن النفوس الفردية هنا هي التي تبدو وكأنها أدوات الجسم الذي تنخرط فيه . وهناك نفوس قابلة للتبادل فيما بينها تكرر تكريراً متشابهاً النسخ فذاذة مؤسسة حياة مفارقة لـ « اعضائها » . وتوعضية الوظائف وتعدّد كفايات الاعضاء المميزان للتنظيمات الحية - إني لأراها كل يوم تسخران مني - مني بوصفي عضواً في هذه المجموعات المثيرة للسخرية التي لا ينقصها شيء ولا شخص قط لتكون ما هي كائنة . انظروا إليها ، إنّه بعد استقالتي ردةً وتخلٍ وإنسحاب وموت ؛ إنها تتصرّف وكان شيئاً لم يكن ، وكأنني لم أكن يوماً موجوداً ، وكان أحداً لم يغيب هذا الصباح عن النداء . فالزائدة إذن هي أنا . وتجرى لي عملية جراحية ، وتسير الأمور كما في السابق ، ثابتة « لا غبار عليها » . أو أنني بالحرى لم أكن سوى ترميم (اصطناعي) لعضو سيشهد ترميمات أخرى . وبحرمان

حزبي نفسه من اشتراكي ، مثلاً ، سوف يكون قد بتر من جسده عضواً بارزاً ، ولكن كل انسان يشعر جيداً أنه لن يكون هو الأعرج ، وأن الأمر سيكلفني لكي اتعلم السير مجدداً من دونه أكثر مما سيكلفه لكي يتعلم هو السير مجدداً من دوفي .

وخلاصة الأمر أن فكرة « الممارسة السياسية » وُفِّمَ لأنها تعتمد على تعميم النشاط التقني في حقل غير تقني . ويفهم من « ممارسة » بمعناها العام « كل مسار لتحوّل مادة أولية ما إلى نتاج معين بواسطة عمل بشري يستخدم وسائل إنتاج معينة » (التوسير) ، ويفهم بالتالي من « ممارسة سياسية » « تحوّل علاقات اجتماعية ما إلى علاقات اجتماعية جديدة منتجة بواسطة أدوات سياسية » . وهنا يصبّ الانتقال من العام الى الخاص في تحديد شكلي ونظري بحث نظراً « لإغفال » أن « العمل السياسي » ليس نوعاً من صنف « النشاط التقني » . فالتحديد « يثبت » الخطيطة الإنتاجية « المادّة الأولية » ، أداة الانتاج ، المنتج النهائي « في مضمّن من التصرفات لا يمكن ان يُعطى فيه لهذه الفروق اي معنى . ولا « تُنتج » العلاقات الاجتماعية لأن « ال » المنتج - « الجماهير » - هو نفسه نتاج العلاقات الاجتماعية التي يأمل في تحويلها . فالممارسة تفترض ان يكون الممارس خارج الموضوع الذي يريد ممارسته ، كما تفترض التمييز بين الوسيلة والغاية . ولا يمكن فصل هذه العبارات بعضها عن بعض على الساحة السياسية . فكل فاعل لممارسة سياسية هو منفعل بممارسة ممارس آخر في الوقت الذي يكون فيه متأثراً بعمله هو . وكل عضو من أعضاء منظمة هو في آن وسيلة وغاية بالنسبة الى الأعضاء الآخرين ، والمنظمة هي نفسها غاية ووسيلة بالنسبة الى مجموع أعضائها . وليس « للإنسان السياسي » نفس الهدف الذي « للإنسان العامل » ، وعليه ليس له نفس الطرق .

والنشاط التقني يتم لأجل النتاج - إن له بنية غائية « خارجية » . ويُعرف الإنتاج ابتداء من غايته وهي النتاج الذي يفيد بدوره في صنع نتاج اخر يسدّ حاجة أو يلبي طلباً . ويعالج الاقتصاد (الذي تنبئ تقنيته عن مرحلة إنتاج) قِيماً استخدامية . فالنشاط الذي هو « صناعة المعادن » مهمته انتاج الفولاذ الذي يُستخدم في بناء السيارات (وغيرها) التي تُستخدم بدورها في التنقل . وقد رأينا ان نشاط الزمر السياسي لا يستجيب لمعايير النفع والمردود والاتحاحية لأنه يخضع لغائية « داخلية » حتى وإن كانت تُعلن عن أهداف في الظاهر : برنامج أو مشروع خاص بالمجتمع) .

وفي مكنة منظمة سياسية أن تقدّم نفسها بوصفها أداة ، ولكن ليس في وسعها أن تعمل كأداة . فهي ، قبل أن تكون أداة ، بنية انتهاء لا أستخدمها « من خارج » ، ولكنني أوافق عليها من داخل . وهذا هو السبب الذي من أجله تفرض عليّ هذه الوسيلة العجيبة غاياتها الخاصة بأكثر مما تستجيب لغاياتي . وإذا ما حدث أن « سارت الآلة » فلائها ليست بالضبط آلة . وهناك تقنيات سياسية مُمَوَّضَة وُمرعية ، ولكن النشاط السياسي ليس تقنية يُنظر إليها على أنها « مجموعة طرائق محدّدة وقابلة للتوريث ومُعَدّة لإنتاج بعض النتائج المحكوم بأنها مفيدة » ومن غير المجدي التذكير بتعسف الأحكام النفعيّة أو تحييزها (ليست النتيجة المفيدة للعامل مفيدة بالضرورة للمستخدم ، ولا هي مفيدة بالتأكيد لموظف متخصص كبير في القطاع الخاص : فلكل منفعه) . وعلى افتراض أن هناك توافقاً أو اتفاقاً في مجتمع معيّن وزمن معيّن على النتائج التي هي برسم الإنتاج - وهذا افتراض مدرسي يدلّ إثباته على أنه ليس للنشاط السياسي هدف ولا سبب وحوادث - فإن الوسائل الكفيلة بالحصول على هذه النتائج تبقى غير محصورة في « الطرائق » ، الوصفات أو الكيفيات المُقَدّمة ، ولكنها منسوبة كما في السابق إلى « مسارات » - إلى ظواهر لها مبادئها الخاص في النشاط الداخلي . وهناك وسائل تنظيم ، ولكن التنظيم مسار . وهناك خيوط سياسية ، ولكن ليس في وسع أحد أو يقول ما إذا كان الذي يمسك بها ليس مكبلاً بها . فَمَنْ يستخدم مَنْ ؟ وَمَنْ يحرك ماذا ؟ وإن غموض هذه القضايا التكتيكية القابل للارتداد على الدوام ليدلّ على التناقض في وضع الكائنات السياسية . وسوف يقال عن الوسائل التقنية إنها جيّدة أو رديئة تبعاً لتلاؤمها أو عدمه مع غاياتها ، فالمسارات السياسية لا تخضع لتقييمات بمؤشرات على الفوز . والمنظمة مسار قد يُحكم على نتائجه بأنها غير نافعة ، أو مخالفة للقاعدة ، أو شاذة - ولكن نموّه العقوي يهزأ بالأحكام الصادرة ضده . وقد سبق لنا أن لاحظنا بأن الاستعارات الطبيّة لم تكن يوماً ، في نظر العقل السياسي ، سوى استعارات . ولكننا نجيب أولئك الذين يستكفون عن الحديث في المرض ، نجيبهم بلغتهم الخاصّة قائلين لهم إن علم الأمراض السياسي يعرف أدواء لا يُشفى منها وتختلف عن الأمراض التي تحمل الاسم نفسه بأنهم يطيلون عمر مرضاهم . فلا ينبغي إذن أن ندهش لكون معظمهم يأبون الشفاء . مؤثرين ولا ريب أمراض الاعتقاد على عدم الاعتقاد الذي يصنع النفوس الميتة ويفكّك الاجسام (السياسية) .

امثلة (مما يجري في الوقت الحاضر) .

الحزب - الأب ، لقد أعاد - لي - الحزب - عني - وذاكرتي ، الحزب - لا - يمكن - أن - يخطئ . وكل الناس يعرفون : هذا الشيء ضار ، هذا الشيء عفى عليه الزمن ، هذا الشيء قد أفسد حياتي . ليكن . يبقى أن هناك شيئاً ما ، وأن التقبُّ لا يُعفي من الفهم . لقد انكسر القلب ، هذا ما يقوله كل جيل ، ولكن الرحم تبقى خصبة .

افتراض حول الـ « شيء » : إنه ناجم عن ييو - ميكانيكا . ومن المحفوظ عن « برغسون » ومن أيام الدراسة أنه إذا طوبق بين الميكانيكي والحيّ أثارت المطابقة الضحك . ويُعلَّم التاريخ المعاصر أنه إذا أُلْقِيَ الميكانيكي تحت الحي فقد يثير البكاء ، والضحك أيضاً ، أي الضحك الى حد اغريراق العينين بالدموع . وهناك نقطة نهاية للوجود الجماعي يلتقي عندها المقرَّر والمدَّهش : وتبدو فيها التكوينات السياسية الحديثة راسخة . وربما تكمن فعالية حزب من هذا النوع في تجميع الكفايات التقنية للتحريك من أعلى ، والانخراطات البيولوجية الخاصة بالانضمام من أسفل . فالحزب ينسّق نفسه وكأنه جهاز ، ويعمل وكأنه منظمة . إنه يدبّر شؤونه من فوق بوصفه « قنّاً » ، ويحمي في القاعدة بوصفه « شكلاً » . والداخل يُمسك به من خارج ، بمعنى أن النواة الموجهة تضبط أدوات وتزيح وتبدّل كواذر وتعيد النظر في سجل المنظمين وتقلّب إحصاءات وتمسك حسابات (عدد المنتسبين ، عدد الاشتراكات ، الخ) ؛ ولكن الخارج يُمسك به من داخل : فخارج نواة التوجيه تنتقل الصراعات الداخلية الى الصف الثاني ويعيش جمهور المناضلين الحزب بوصفه حشوة وامتلاء عضوياً حارّاً : « نحن » بلا زيف ولا اصطناع ، « نحن » غير قابلة بذاتها للعدّ (بوصفها مجموع كذا وكذا خلية) لأنها تستمد قيمتها من صفتها الاجتماعية (لا من أهمية خاضعة للقياس كماً) المتمثلة في أنها القيمة المقابلة لقيمة « الآخرين » ، وبوصفها تجسّداً لكل ما لن يكونه الآخرون على الإطلاق ، ولا يمكن أن يفهموه . « هذا رفيق » . « إنه من حماعتنا » : المفتاح السحري ، البركة ، الأخوة . وليس من « حياة حزبية » لا تهيمن عليها اللازمة العائلية . إنها « النغمة » الأساسية في كل السلالم الموسيقية ، والأنواع القومية ، والطبقات الصوتية . فلقد قضى « الأب » ، ولم تلبث الأحزاب الشقيقة ان انتهجت حين غنى المغني للمرة الألف :

« سلام عليك ايها » الحزب » ، يا أسرقى الحديدة
« سلام عليك ايها » الحزب » ، يا من أصبحت من الآن أبي
« إني لأدخل مسكنك حيث النور جميل
« كصبيحة من صبيحات الأول من أيار (مايو) » .

(أراغون ، ١٩٦٠)

وبعد عشرين عاماً كرّر يتيّم شجاع بنبرة المتحدث قائلاً « إذا كان الانخراط في
« الحزب » يشبه بعض الشيء انضماماً إلى الأسرة . . . » ثم أضاف قائلاً في فيلسوف
جليل من فلاسفة الأحزاب : « فإن لوسيان ينتمي إلى الأسرة ، ولن يؤذيها قط ،
(أنطوان سپير) . وبعبارة أخرى فإن رجل الأفكار هذا يدافع عن جلده وهو يدافع عن
أفكاره لأنه كان سيُجرّح أول ما يجرّح نفسه ونزاهته لو تحمّ عليه أن « يؤذي »
إيديولوجية أسرته . وأي « إله » يمكن أن يرى الفرق بين غريزة المحافظة على النوع
وأنتقى أصناف روح التضحية ؟ إن إلهاً من هذا النوع سيصعد إلى شرفته ليتعرّض لأكبر
المخاطر الفكرية ، بله المخاطر الجسدية ، لا شيء إلا ليتجنّب الجرح النرجسي
والويلات المتطاولة لعملية « طرد من الصفوف » .

وقصر السياسة على الممارسة بشكل مطالبة ممتازة لـ « العقل » النظري بالوقوف في
وجه الواقع السياسي . ولكها مطالبة نظرية محضة عاجزة عن تقديم ممارسة بديلة
(سوى الوقوع مجدداً في الآفات التي تشكو منها) ويبدو عدم الفعالية السياسية
لانتقادات المعارضة ، وبالأخص لدى الشيوعيين ، أشدّ ما يكون ححوداً وغموضاً في
نظر مؤلفي هذه الانتقادات حين تصاغ بالصبط باسم الفعالية العملية ، وانطلاقاً من
بدئية لا سبيل إلى ردّها : أن حزبهم غير ناجع سياسياً ، فهو لا يكسب مؤيدين ، ولا
يقوّي طاقاته على العمل ، ويفقد قواه على إعادة بنائها . ومن هنا الاحساس بالارتباك
وإضاعة الوقت والاشمئزاز لدى أشد الناس وضوحاً ووعياً . يقول أحدهم إنه ينبغي أن
تنتقل الحركة الشيوعية من العصر اللاهوتي إلى العصر السياسي (ألنشتاين) . كما لو أن
كلّ من الاثنين ليس امتداداً للآخر بشكل قاطع ، وكما لو أن كلّ من السياسي
والوطني كان يوماً مرادفاً للآخر (حتى في نظر أوغست كونت) . ويقول الآخر :
« لنكن منظّمة لا شيء آخر ، ولا شيء أكثر » ، وليس « نظام حفظ للنوع داخلياً

لحساب البنى الثابتة الطامحة الى البقاء أبداً»^(١) (ريمون جان) ؛ كما لو أن التعريف المرفوض الثاني لم يكن ويا للأسف ترجمة بيولوجية موسّعة للتعبير : منظّمة ؛ وكما لو لم تكن المنظّمة الحيّة نظاماً أحرق بالفعل . ويقول ثالث بشكل أدق : « إنها أداة بين أدوات ، مثلها مثل النقابات ، والمنظّمات الجماهيرية ، ومجالس العمال ، والجمعيات التعاونية وذات الإدارة الذاتية ، وجمعيات الأحياء السكنية ، والحركات الداعية للمحافظة على البيئة أو التحرر على مستوى الحياة الخاصة »^(٢) . ولكن جورج سوميران ما يلبث أن يحدّد : « إنه (هذا « الحزب ») يتميّز منها « أشكال الكفاح المنظّمة الأخرى) بخصيصتين أساسيتين . الأولى دوام تنظّمه . والثانية دعوته للعمل في حقل الاختصاص بالشأن السياسي » . والمؤسف أن هاتين الصفتين المميّزتين لا تسهمان في استكمال الماعون ، وإنما تتعارضان والماعونية نفسها . لأن شروط الدوام التاريخي مضافة الى الخاصيّة النوعية للحقل السياسي تستبعد مبدأها أن يكون الحزب أداة بين أدوات ، أو حتى أداة لا كالأدوات . وتشارك جميع ملاحظات المناضلين الواعين (اي المناضلين القدماء) هذه في أنها تضع « الحزب » كما ينبغي أن يكون في مقابل الحزب كما هو كائن ، من غير أن تتساءل لماذا هو ما هو ، ومن أين يتأتّى له أن يستكشف عن أداء واجباته ، واجبات الحس السليم والمردود . ويرشح طابعها اللامعقول من حكمتها بالذات ، ومن هنا لا يستطيع العقل السياسي الذي يُكره على عدم التفكير لأنه لا يملك شيئاً معقولاً أن يجد ما ينتفع به . وإنه لشائن ، في نظر العقل النظري ، أن يُرى أن « الماركسية والشيوعية اللتين كان ينبغي أن تكونا عقلانية القرن العشرين الفاعلة قد تحولتا بدهياً إلى ضدّهما »^(٣) . ولكن « غاية نقدنا شرحُ السبب الذي من أجله لم يكن الذي كان مفروضاً أن يكون ، أو السبب الذي يجعل عبارة عقلانية فاعلة » تُنمّت بالسبب الى « الدائرة المربعة » . لا لتسويغ الفضيحة ، بل لفهم عنادها . وانه لعمل نقدي تعس . فالسعادة هي في التجريد ، والتجريد هو في التفريق . وتستند الانتقادات الموقّعة للمفوضية الشيوعية على فصل الشروط عن النتيجة ؛ وإنها لتشكل تمنّيات غير مشروطة

(١) ريمون جان ، « التميّز في أن يكون المرء شيوعياً » (لوسوي ، ١٩٧٩) ، ص ٨١ و ٨٣

(٢) جورج سوميران ، « سيرة هيدريكو سانشير الداتية » (لوسوي ، ١٩٧٨) ، ص ١٥٨ و ١٥٩ ،

(٣) ريمون جان ، سبق ذكره ، ص ٨٤

ومبتورة عما ينبغي حتماً افتراضه لكي تتحقق التمنيّات . فما هي مثلاً الدوامية التي يمكن أن يفيد منها جهاز لا يكون عضواً ؟ وما يمكن أن تكون الأهلية للعمل الجماعي لأداة لا تكون أسرة ؟ وبالأجمال فإنه يُرغب في أبطال ستالينغراد بغضّ النظر عن شهداء الستالينية ؛ في الطاقّة بغضّ النظر عن المتفاني ؛ في المنظّمة بغضّ النظر عن الانتهاء ؛ وباختصار في الانثروبولوجيا بغضّ النظر عن اللاهوت السياسي . نعم للوردة ، ولا للأشواك . وإنه لمن المسموح به الافتراض بأن رغبة معينة في الفعالية التقنية لا تستبعد لدى المثقفين رغبة خفية في العجز السياسي - بشرط التذكير بأن الرغبة في القدرة لا تستبعد قط لدى المناضِل رغبة خفية في اللافعالية التقنية .

ومن الممكن ، عند الاقتضاء ، طرح الوليد السياسي مع ماء الحمام اللاهوتي : لا حزب قط ، لا منظمة دائمة قط ، لا عمل قط في حقل الاختصاص الشهير . إستكفافية . ولكن ان نتحرر مع ذلك من اللاهوت فأمر مشكوك فيه جداً . والطلب الى « الحزب الكبير » بالألا يكون « كنيسة » قد يكون الطلب إليه بشكل مهذّب أن يرغب تماماً في حلّ نفسه . ولو تمخّض الاقتراح عن نتائج لارتعنا ارتياحاً كبيراً . ولكن « غريبوي » الغنوصي سيتعرّض حينئذٍ لخطر إستبدال النسخة بالأصل . طالما يعجز « الحزب » عن حلّ نفسه كـ « كنيسة » من غير ان تعبد « الكنيسة » تكوينها كـ « حزب » (هي التي كانت خلال عشرة قرون حزبا الأواحد) . ومن غير المجدي التطلّع نحو مملكة بولونيا : ولا نقيض للعبة القبان هذه إلا في المجتمعات التي اختار اعضاؤها ألا « يجمعوا » قط ، أي أن يرفضوا كل « تشييع لكنيسة » بالمعنى الوضعي للكلمة . وسوف يجزر كل إنسان عندئذٍ ما يمكن أن يجزّه اختيار الانفصال من خطر ، لو كان هذا الانفصال ممكناً مادّياً .

إن كل شيء يجري وكأن الانتقاد النضالي يصطدم بنوع من سقف نظري . وتملك نخبتنا المثقفة من الوعي أو التضليل ما يكفي للتحقق من الطبيعة الدينية للممارسات السياسية ، ولكنها لا تملك بعداً ما يكفي للتساؤل « لماذا » كانت الممارسات السياسية ذات طبيعة دينية . وهي متفكة على الاعتراف بِسِمَاتِ التقديس التي تسم أعمالنا الدنيوية ، وأما دُنْيُوَةُ الْمُقَدَّسِ نفسه فأمر غير وارد !

الكتاب الثاني

نقد تحليلي

القسم الأول

منطق التنظيم

إن امتحان «الاعتقاد» بناقد أفضى الى امتحان في «الوجود معاً» . فقد انكشفت على كل مستويات التجمع ، من أعلى السلم حتى أسفله ، علاقة تبادلية بين حيوية الاعتقادات واستقرار التجمعات . وجميع ندواتنا تساجع بين التواطؤ والولاء ؛ وتساجع المجتمعات التاريخية بين الانخراط والتماسك . فلماذا ينبغي على هذا أن يكون داخل الزمرة اعتقاد ؟ قد نجد مفتاح اللغز بالعودة الى مبادي « التنظيم » الجماعي .

الفصل الأول

عدم الكمال

- ١- مغلق فهو إذن مفتوح .
- ٢- الخضوع الأصلي .
- ٣- تأثير النفوذ: استبدال/ تكرار .
- ٤- نزعة الإخفاق .

بالإمكان أن نرى في سلسلة الإيديولوجيات التاريخية الكبرى - وعلى رأسها الأديان العالمية - البصمة المحفورة في صخرة متحجرة والمشروكة فوق الرمل الرمزي من قبل مختلف الزمر البشرية على تتابع عمليات انبثاقها . فلقد بدأنا إذن بالنهاية - وهذا واضح للعيان . ويلزمنا في الوقت الحاضر ، لأن الميثي يفسره دائماً غير الميثي ، الانتقال من البصمة الى الخطوة ، أو من السكوني الى الدينامي . فـ « النظرية » تتوضح بـ « العمل » . فما « الإيديولوجية » سوى عمل اجتماعي مبرّد ، ومسار منقلب الى نتيجة : ما يبقى من زمرة حين تنتهي من تنظيم نفسها . وإذا لم تكن الإيديولوجيات طوقاً لرؤية العالم ، بل للتنظيم في العالم ، فإن منطق الإيديولوجية يجد مفتاحه في منطق التنظيم . ولا يعدو مبدأ تفسير الاعتقادات أن يكون هو المبدأ المولّد لشيع الاعتقاد . ويستقل الإلحاح النظري إلى « العمل » ، إلى إبراز ثابت بنيوي لأصول تكوين الزمرة . وبالعكس فإنه إذا انجلى شكل ثبات للسلاسل الاجتماعية فسيدخلنا المحراب المشترك بين علم السياسة وعلم الدين باتجاه نقطة نقرعهما ، أي حيث تتأكد قرابتهما الأصلية . ومن المعلوم بالفعل ان الحقل الديني والحقل السياسي متطابقان في الأصل . ولم يكتسبا إلا مؤخراً ، في تاريخ المجتمعات ، خصائصهما النوعية واستقلالهما ، بعد عمل طويل ، بحمل تاريخياً وغير قابل قطّ للانعكاس في قسمة اجتماعية لعمل التنظيم الاجتماعي . (يذكرنا « نانقينيست » أنه ليس في اللغة الهندو - أوروبية مثلاً اسم جنس للدلالة على ما نعنيه بدينيّ : عندما يكون كل شيء دينياً فليس للدين من اسم) .

وبيان « سر » المصائب الجماعية ، أي الشرط « المسبق » لكل تاريخ سياسي

ماضٍ وحاضر وآتٍ يتمثل في بضع كلمات بسيطة ، بل صيانية . ولو أردنا تماماً أن نلاحظ أن كلاً من تعريفي العمل الزائد واللاوعي يتمثل في جملة (وتتمثل معادلة النسبة العامة ، في العلوم الفيزيائية ، في ثلاثة أحرف) لنجنبنا الخلط بين البساطة والتبسيطة . ويتخذ هذا السر شكل قانون منطقي ، وهو تعميم لنظرية « غوديل » : ليس من نهج منظم بلا سياج ، ولا ليس في وسع أي نهج أن يتغلق على نفسه بواسطة العناصر الداخلية للنهج وحدها . فانغلاق حقل لا يمكن أن يجري مواجهة إلا بالانفتاح على عنصر خارج عن الحقل . وليس من مجموع علاقات متناسب مع نفسه ، وإلا لم يكن مجموعاً (إنه لا شيء) . ويستنتج الباقي : أي « الحكاية المفعمة بالضجيج والغضب التي يحكيها أبله ولا تعني شيئاً » .

« إعتراض » : ليس لقانون عدم الكمال سوى طابع سلبي . « جواب » : إنها ميزة كل الحقائق المنطقية . وهذا ليس من شأنه تقليل شيء من الإيجابية المعينة بكل جلاء لنتائج التحديد السلبي .

« إعتراض » : إن قانون عدم الكمال ، وهو ذو هزال نظري كبير ، يمكن أن يطبق على كل شيء ، وعلى أي شيء كان . « جواب » : التعميم نتيجة مستوى التجريد . فالقوة التوضيحية لقانون ما على الأرض السياسية تكمن بالضبط في صوريته . وبوصفها بنية مجردة (بالنسبة إلى الزمر التاريخية الحقيقية) فإنه يمكن أن يقال إن بنية الزمرة الصورية الناجمة عن عدم الكمال إنها بنية ثابتة من حيث الشكل دائمة من حيث النتائج . وإذا كانت كلية - التاريخية ، لأنها تتعدى حدود التاريخ ، فإنها الشكل المطلق المفارق للمنظمة ، ومن غيره لا تُعقل أية منظمة تاريخية موضوعة . ولا وجود للشكل المطلق : إنه الشرط لفهم إعداد الشكل في التاريخ .

« إعتراض » : كيف يمكن أن يوصف مبدأ بأنه توضيحي إذا كان هو نفسه غير قابل للتوضيح ؟ إن الطرح غير قابل للإثبات . « جواب » : هذا صحيح . وعليه ينبغي إعادة تسمية النظرية هنا « مسلمة » : طرح عام غير قابل للبرهنة ، يديهي بحد ذاته ومُتقبل على أنه صحيح ممن يفهمون معناه . ولما كانت نظرية عدم الكمال شبيهة بهذا المعنى بالمباديء الأولى التي هي في أساس الهندسة فإنها تتيح استنتاج قوانين ذات طابع سياسي ، ولكنها لا تُستنتج هي نفسها من أية نظرية أخرى . وإذن فاحتمال الضرورة

السياسية ، وهو يضاهي واقعاً طبيعياً ، يفوق هنا الإرادات ويبطل الإنكارات : المسألة هي هذه ، ولا أستطيع أن أقول لماذا . وللقانون السياسي نفس الوضع الذي لجميع القوانين الطبيعية الأخرى . (أنشتاين : « كل شيء في العالم قابل للتفسير ما عدا أن يكون العالم قابلاً للتفسير ») .

يمكن أن يقال في غلط إنه ليس فقط وصفاً ، بل توضيحي ، ما إن يبدو ، علاوة على تماسكه من الداخل ، تمثيلاً مع المعطيات التجريبية المتوافرة ، ويسمح بتنبؤات داخل حقل الملاحظة المختار . وتبدو لنا هذه الشروط الثلاثة كافية . ويتيح النموذج المنطقي الخاص بعدم الكمال توضيح ظواهر كانت النظريات السابقة قد عزلتها من غير أن تفسرها ، كما يتيح لنا تبين عجز المنظّمات السياسية التي يمكن ملاحظتها ، مثالية كانت أو مادية ، عقائد أو مؤسسات ، والتي يُرى فيها ، بشكل تراجمي ، تشابك « القصص » و « الانغلاق » و « التجمّع » تشابكاً متبادلاً .

ولسوف نكشف لنا الأوتوماتيكية التي هي « عدم الكمال » الرحلة الداخلية لتلك المنظّمات .

١- مغلق فهو إذن مفتوح

إنها ، في التحليل الأول ، تجعل مفهوماً ما يربط « الأرض » بـ « السماء » ، لأنه ما من مساحة في هذه الدنيا « قابلة للقسمة » من غير مقابله ما ، أو سند ما ، في الآخرة . « شامل » و « خصوصيات » ، « قيم أخلاقية » و « واقع عرفي » ، المطلق والنسبي ، الخ . . . - إن جميع هذه الثنائيات مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً تلازمياً بعمل منطقي . فالخلقية المغلقة والخلقية المفتوحة ليستا في وضع نضاد ، بل في وضع تبادل . وإنه ليذكر أن « برغسون » ، في مؤلفه « السبوعان » ، قد وضعها الواحدة بإزاء الأخرى ، طارحاً بين الخلقية الاجتماعية الضاغطة والخلقية الشخصية التابعة من نداء الضمير فرقاً في الطبيعة لا في الدرجة . « ولا يكون بلوغ الإنسانية بتوسيع « المدينة » . كلا : لسوف يعثر على طلب الهواء الذي تستدعيه أسوار « المدينة » بالحفر تحت أسسها . ولا يكون المفتوح إلى جانب المغلق ، بل هو مرافق لعملية التسييج نفسها . ولنؤوّل في الحُدس بصورة المخروط الذي ستكون قاعدته « صلبة » ولكن مساحته « وهمية » . وليست

الزمرة دائرة ، أو مساحة مسطحة يحدها خطٌ جميع نقاطه على مسافة متساوية من نقطة مركز ، لأن النقطة الثابتة للزمرة ليست داخل مسطحها . فالمركز الخاص بشيعة من الشيع هو قمة - سوف نحددها كـ « ثقب مؤسس » - تؤمن الانجاء الأوحـد لأشعة الانخراط التي يرسم تلاقيها المساحة الجانبية للزمرة . وانه إذن لمخروط غير معقول لا يرى منه سوى مقطع القاعدة الناقص . فالزمرة يخلقها تخطيطٌ مولّد متحرّك يمرّ بنقطة ثابتة - « زعيم » أو « مؤلف » أو « أب » - ويستند الى الحدود المحيطة بأرص خاصة . ولـسوف يدعى مجموع هذا المسار إيـديولوجية ، أو ديناً ، أو رؤية للعالم . وعلى العكس من ذلك فإن الذي يخطّ الخطّ تكون له السلطة . السلطة التي نرى فيها ان المسّاح لا يتعارض مع الساحر ، أو ، كما نقول في قاموسنا ، رجل الساحة مع الحالم . ويفترض كل تقسيم للأرض الاقليمية امتيازاً في ما هو خارج عن حدود الإقليم . وإن لنا لدليلاً من القاموس الهندو-أوروبي الذي يكشف عن حذر مشترك بين « ركس » ، اي الملك ، و« رجيري » ، أي يخطّ خطاً . « ويتمثل هذا المفهوم المزدوج في العبارة الهامة « رجيري فينس » الدالة على عمل ديني ، عمل أولي في البناء ؛ فـ « رجيري فينس » تعني حرفياً : « يرسم الحدود بخطوط مستقيمة » . وهي العملية التي يُجرى بها الجُذُ لنساء هيكل أو مدينة ، وتتمثل في تحديد الفضاء المخصّص على الأرض . وإنها لعملية واضحة الطابع السحري . فالأمر يتعلق بأن تُحدّد من الداخل والخارج المملكة المقدّسة والمملكة المدنّسة ، الإقليم القومي والإقليم الأجنبي . ويتم هذا التخطيط على يد الشخص الممنوح أعلى السلطات ، الـ « ركس »^(١) . والارتباط التلازمي بين العمل المادي المتمثل في تحديد الحدود وتخصيص قضاء معين - الموجود كذلك في الجذر « تامبل » (هيكل أو معبد بالعربية) ، وهو من الكلمة اليونانية « تمنو » ، أي قَطَعَ - واقع مؤكد وموصوف ألف مرة من قِبَل جميع مؤرخي الأديان والمؤسسات ؛ ولم يكتب له حتى الآن ، فيما نعلم ، أن يفسّر . وذلك أن الإغلاقاً أفقياً يفترض منطقياً أن تكون المدخنة عمودية ، ويفترض الاحتباس ، والنزعة الإخلاصية ، والتجمّع في « ، والارتباط بـ » . وما إن يُخلَق الفضاء حتى لا يعود مُلكاً لمن هم داخله : ها هو غير قابل للانتهاك . وإنها للأوتوماتيكية المنطقية لما هو مقدّس .

(١) « قاموس المؤسسات الهندو-أوروبية » ، ج ٢ ، ص ١٤ ، بانثيست (مينوي ١٩٦٩)

وهكذا يصبح بالإمكان الخروج من الحلقة الدوركهايمية الشهيرة التي تقول بأن الديني يتوضح بالاجتماعي، والاجتماعي بالديني، من غير أن يُسوّغ سبب وجود هذا الرباط نفسه. فلقد جهد «دوركهايم» في جعل «هذه الحياة الخاصة جداً التي تنبت عن الناس المجتمعين» تبدو وكأنها حاسمة، ولكنه بإغفاله، يعكس ما فعل عيسى المسيح، ببيان سبب الاجتماع (التأثير «الكهني») فقد راوح الحدس في الوصفي. والتجربة الاجتماعية فيما يتعلق بالقدس أمر واقع؛ وأما التجربة التفديسية في مجتمع ناشئ فأمراً واقعاً مختلف. والجمع بين الواقعين يضع المرء على جادة للتفسير من غير أن يكون هو نفسه تفسيراً. فهناك بالطبع شعرة حماسية، ولكن هناك أيضاً بنية للأصول التكوينية، أي أن هناك منطقاً في الشعر. وقد سجل «دوركهايم» «انتظاماً» تاريخياً: «لقد تكونت المثل العليا الكبرى التي تركز إليها الحضارات «في كل زمان» في الزمر الاجتماعية لمتمحمة، وفي أوقات الحماسة التي من هذا النوع؛ ولكن الانتظام يفسر بـ «نظام» وليس النظام بالذات، ومع ذلك لم يكن من السوسيولوجيا الدوركهايمية سوى أن نهدت لتفسير تكرار أسّي لشرط في الوجود. وبالمقابل فإن نموذج عدم الكمال يقدم مُدرك الجمع بين الديني والاجتماعي متوسلاً نظاماً منطقياً لتكوين متواتر للركود الاجتماعي والنشوة الدينية يدوفيه اللقاء غير المعقول بين تثبيت وتحريك، بين حرم وعملية خطف. والجماعة تُولد بذاتها خارج ذاتها. ولا يعدو وضع الأمر الاجتماعي في عملية مفارقة بالنسبة الى ذاته أن يكون تحديداً له بأنه كل لا يتجزأ.

والانتظام في جسم معناه الانغلاق. فالعضوي يتميز من غير المتحرك بأنه مزود بقشرة، وبشرة، وطبقة حشوية، وغلاف خلوي «فاصل» محيطاً داخلياً عن محيط خارجي. وإنه لشرط أدنى. «إن كل شيء منظم يعتبر كلاً يعرف نفسه بنفسه، أي في الحدود الدقيقة للدائرة التي تحيط به وتحدد التماسك الداخلي لمكوناته؛ ومن هنا كان استقلاله بالنسبة الى محيطه. هذا الاستقلال الذي يمنحه شخصية فردية»^(١). فللأراضي الإقليمية حدودها. وعندما كانت الحدود غير واضحة أو متشابكة - قبل ولادة «الدولة - الأمة»، مثلاً - كان جسم المملكة متحسداً في جسم الملك (كل ما يمس

(١) البحث الخامس بـ «التظيم» في «الاسيكلويديا اويقرالس».

أحدهما يمس الآخر) . وللعقائد أيضاً جسماً وأعضاء حساسة تحت غلاف المؤسسة . ولا تحرر الاستعارة البيولوجية السياسية من واجب الدقة ، والتنظيم العضوي لا يعرف الفراغ داخل الجسد . وليس من مخرج « بيولوجي » يمكن أن تغوص فيه « غاية الأيديولوجيات » . وإذا كان « المظهر البيولوجي للتنظيم الاجتماعي » و« التحريك الأيديولوجي » يعيدان عن أن يطرد أحدهما الآخر فإنهما يتضمن كل منهما الآخر في علاقة ليست فرعية ، بل أساسية . وفي نظر التنظيمات التقليدية أن « النموذج البيولوجي يدين كل اهتمام أيديولوجي » . وإذا لم يكن من وجود للإنسان بالنسبة إليه إلا في إطار كلِّ يمارس فيه وظيفة خاصة فإنه يستحيل عليه حتى تصور نماذج نظرية ^(١) . وفي مؤلف « تونس » الغامض ، « جيمشافت » ، ما كان للإيديولوجية ، رمز التفريق والمواجهة ، أن تكون ، وإلا كان الانتفاء مباشراً وأولياً وتلقائياً ^(٢) . وإذا جرى تطعيم « الزمرة الأولية » التي كانت أسس بالاندماج الثانوي في وفاق اليوم فقد راحت تهدد الناس فكرة أن « العلاقات الاجتماعية الشخصية » لن تلبث أن تجعل بناء « العوامل الأيديولوجية المجردة » ينحسر . ولم يكن ما اعتبر بداية « نهاية الأمر السياسي » سوى نهاية البداية ، أي عود الشأن السياسي على بدئه الديني . يقودنا الى ذلك من اسهل الطرق اكتشاف بديهيات البيولوجيا الاجتماعية ، بوصفها مخرج نجاة ينبئ لعنة الأيديولوجيات ، اكتشافها مجدداً في العصر الحديث .

كل من يقطن مساحة معينة من الأرض يسكن في حيز من السماء . فالإنسان الاجتماعي ينغرس من رأسه لأنه يفكر من قدميه . والنضلة « أرض فرنسا / الفكرة عن فرنسا » غير ذي موضوع . وإنه لتمهيد لبلاغة تتناول الأرض المحلية ونقيضها . فليس « هنا » أرض مجبولة بالذكريات والموتى والروائح ، و« هناك » فكرة مجردة وغير مجسدة عن « الأمة » . وميتافيزيقا « الأعلى » و« الأسفل » (متأصل / مفارق) قيم تميزية / قيم شاملة ، محسوس / مجرد تكتفي بغض النظر عن مذبذبي عدم الكمال . ولذا فإنه لا وجود لها إلا في الكتب . ولا تعرف الحقيقة السياسية المعيشة هذه التفريعات الخطابية لأن عملية الإقامة فوق أرض محلية تتم بشكل ظاهر ، ولأن عملية التقطيع في الأسفل

(١) بير بيرانونم ، « نهاية الأمر السياسي » (باريس ، لوسوي ، ١٩٧٥) ، ص ٩٢ .

(٢) تونس (١٨٥٥ - ١٩٣٦) « الجماعة والمجتمع » .

تفترض عملية ترسيخ في الارتفاع (خيالية أو رمزية) . وتصل طوبولوجيا الزمر بين عملية تحديد المحيط وعملية الإسقاط، وهي منبثقة من وصل السطحين: الجغرافيا «و» التاريخ . ومن غير المجدي بالتالي التسلح باستعلائية «القانون» ضد «الشيع الطبيعية» ، إذ لا وجود لشيع طبيعية إلا إذا كانت خارقة للطبيعة . فالحاجز الذي يفصل الذات عن الـ «نحن» يفترض وجود ذات بنفسها فوق الـ «نحن» (قد تكون نحن بالذات) .

ومن هنا السداجة العكسية لخبراء الجغرافية السياسية الضجرين . فالجغرافيا المسطحة الخاصة بالزمر البشرية لا يمكن تصوّرها منفصلة عن التاريخ الموغل في العمق للإسقاطات التي حدّدت لتلك الزمر ما يعود إليها من حدود . ومن هنا فإنه لا وجود من جهة للمعطيات السكانية الاقليمية ، مصحوبة بدواعيها التي لا تتبدّل ، بوصفها عملية رصف هامدة للسكان المتزايدين في المكان ، ومن الجهة الأخرى للتقلّبات الاعتبارية الخاصة بالانخراطات والاعتقادات . فمستوى التمسك السياسي ينبثق عند التقاء المستويات ومنه . وحسب القاعدة العامة : بقدر ما يكون الشيء « من لحم » يكون « روحياً » . فالأمة تتحلّى بقدر أكبر من الذي تتحلّى به الطبقة من « روح » لأن « جسم » الأولى اكبر من جسم الثانية ، ولكنها تتمتع بقدر أقل من الذي يتمتع به الوطن الحبيب من « روح » لأن « كيائها الجسدي » أضال من كيانه . وإنه لتوضيح لـ « هيئات أركان الحرب » التي تطلب ، لكي تبقى مضطلة بمسؤولياتها ، « أن تحل الاستراتيجية من الآن فصاعداً محل الإيديولوجية » . ومسرح العمليات فضاء ذو ثلاثة أبعاد ، وما تدرية بوصفه خطاباً أجوف هو ذلك الذي يكفل لخارطة نصفي الكرة تجسّمها ، أو لخارطة أركان الحرب تضاريسها (تلك التي تسهل مثلاً أو تمنع تقدّم المدرعات) .

بنظّم: يصل بين أشخاص لم يكونوا في البداية على اتصال . أو يجعل تجمهراً ذريعاً ما ينتقل الى حالة التنظّم . وهذه الـ « يجعل » لا تتم وحدها من غير إرغام ولا « تعسف » . والعمل التنظيمي هو ، في مبداه ، من غط « ديني » لا يتمثل في إقامة انفتاح وانغلاق في آن ، أي في إشباع حتى الكفّة من أسفل عن طريق إحياب من أعلى . وبما لا ريب فيه أن هناك في الواقع مستويات تنظيمية متميّزة مطابقة لمختلف درجات الانغلاق . وإذا كانت عبارة « جماعة دينية » تنتمي الى فئة الكنايات ، (إذ لا يمكن « تجمّع » عناصر في عنصر مماثل

لها) ، فسوف تكون « مجموعة من الأشخاص » أقل تراساً ، وأقل تراساً « الحشد » ، وهكذا دواليك . وسوف تزداد مؤشرات الصمود في وجه التفكك بازدياد درجات اتساع كل زمرة ، أي باليون المتفاهم الذي يفصل قاعدتها الراهنة عن الفراغ المؤسس . ولا يمكن ان يظهر الفرق الحراري الحيوي في الحيز الذي يسبق حداً أدنى من الانغلاق ، وفي الحيز الذي يلي حداً أقصى منه لا يمكن إلا أن يحتفي . وهذه الدرجات هي بالطبع نتيجة المحيط والوقت . ويبقى أن كل تجمع اجتماعي يفترض ماورائية اجتماعية ، وأن خاصية العمل السياسي تتمثل في إحداث « حاجز للذات » عن الالتقاء بـ « آخر » ما وبـ « نحن » معين . والتنظيم معناه ، كما رأينا ، استخراج الواحد من المتعدد . فالذي يوحد والحالة هذه عدداً من العناصر واقعة بالضرورة خارج مستوى تماسك العناصر هو أن العملية لا تتم من غير انقطاع ، بالتجريد ، أو على مستوى واحد ، بالجمع والإضافة . وسوف يكون ، في لحظة معينة ، انقطاع أو قطيعة . وسواء أكانت نقطة التوحيد حقيقة أم رمزية فإنها سوف تحيي من خارج . ولن يكون في وسع أمة شيعة لاستثناء عن انعطاف عبر طرف آخر ، « الوسيط » ، لتبقى شيعة . وليس هناك من جمع « فوري » : فالسياسة عمل من أعمال الوساطة ، لأنها عمل توحيدي . ولا يمكن أن تكون علاقة كل بذاته علاقة مباشرة . فهي تمر بشخص « وسيط » - يكون نقطتها الحساسة ، ومحكها الذي لا يمكن لمسه دون تعريض التماسك الحي في الكل للخطر . والكائن الحقيقي أو الرمزي . المادي أو الخرافي ، الذي به تتوحد شيعة من الشيع مقدس لديها : فرعون ، بيريت ، سكرتير ، الخ

وإنه لمن العقلاني على هذا أن يكون في الزمر ما ليس بالعقلاني ، إذ لو لم يكن كذلك لما كانت هناك زمر . وإنه لا يجابي أن يكون هناك ما هو أسطوري ، إذ سيكون المجتمع الخالي من الأساطير مجتمعاً مهروساً . وإنه لطبيعي أن يكون هناك ما هو خارق للطبيعة لأن كينونة الجماعة تأتينا من فوق . ويتضح للعيان ، وليكن ذلك بالتعابير الكانطية ، أن « النقد التحليلي » أو منطق الحقيقة لا يمكن أن ينفصل ، في عملية « نقد للعقل السياسي » عن « جدلية » معينة ، أو عن منطق الظاهر ، باعتبار عدم الكمال يلحم الواحد بالآخر . وتعلن العملية الاجتماعية التي تضع الفرد خارج مركزه - أو الاعتراف بأنه ليس للشخصية الفردية ، بحد ذاتها ، مركز ثقل خاص بها - عن حلقة

هامية في تسلسل الحقائق المخزية للعقل . « لا ينبغي البحث في علم النفس عن سرّ الأعمال البشرية ، لمجرد أن هذا السرّ ليس ذا طابع نفسي » (بوليتزر) . ولكن عملية إخراج الاجتماعي عن مركزه بالنسبة الى ذاته تمنع بدورها من العثور على السرّ المذكور في سوسيولوجيا تاريخية . ولم يُقطع سوى نصف المسافة بالإعلان أن : « الجوهر البشريّ ليس تجريداً ملازماً للفرد مأخوذاً على حدة ؛ فهو ، في حقيقته ، مجموع العلاقات الاجتماعية » . (الأطروحة السادسة عن « فيورباخ ») . إذ هناك جوهر اجتماعي للمجاميع مفارق للعلاقات ، مستقل عن مضامينها (مضمون الطبقة ، مثلاً) ، وفي هذا التجريد تكمن لا إنسانية السياسة . وعلى هذا فإن « سرّ » الأعمال البشرية لا يُعثر عليه في الاقتصاد السياسي لسبب بسيط هو أن هذا السرّ لاهوتي لأنه لا إنساني . وإنه لوضع يززع العيش فيه بعض الإزعاج ، وإن كانت ملاحظته مضحكة بعض الإضحاك : لا وجود لله ، ولكننا محكوم علينا سياسياً بأن نعيش عيشة جماعية لاهوتية الجوهر ؛ وبأن نغدو لاهوتين لفهم شيئاً من حياتنا السياسية الآتية .

٢- الخضوع الأصلي

والنتيجة الملازمة الأولى لمسلّمة عدم الكمال الاجتماعي هي « غياب استقلالية » الحقل السياسي . ولسوف يكون الشعار : « القدرة الكلّية للآخر » التي يعتبر قول القديس بولس « القدرة الكلّية لله » صورة من صورها - بوصف « الله » هو « الآخر » مضاعفاً . وكان « بوسوييه » يقول إن السلطة تفلت من الناس لأنها مقدّسة . والواقع أن العكس هو الصحيح : تبدو السلطة للناس مقدّسة لأنها تفلت منهم ؛ ولكن عملية العكس ذات الطابع الإثباتي للعقيدة الدينية ما كانت قط لنصدّق لو لم تقلب إحدى البنى المنطقية . وبالفعل فإن الزمرة مهرب ، ولا تنتمي إلا إلى الفرجة التي غتها . وكما أن عملية إنجاب الفرد من ذاته عملية مناقضة لواقع الحال بيولوجياً (« برعمة » جوهرية بوصفها استحالة بيولوجية ؟) فإن حكم جماعة نفسها بنفسها - إنها « لكلمات سحرية » : « حكم الشعب من قبل الشعب » - عملية مناقضة لواقع الحال منطقياً (« الإدارة الذاتية المعمّمة » بوصفها استحالة سياسية) . وضبط المجموعة نفسها بنفسها هو « هبة ربح » : وخير من ذلك مثل أعلى ضابط لـ « العقل » السياسي - ناجم إذن عن

منطق الظاهر ؛ وأكد من كل هذا مُدْرَك من غير استبصار لا يكون في وسع أية تجربة تاريخية أن تضطلع به . ولن يشك أحد مع ذلك في أن المجتمع الأمثل هو المجتمع الخلو من مثل أعلى ، شرط أن نضع بالطبع «أكمل» في مقابل «واقعي» . ويشترط عدم الكمال تعذر كون المجموع بالتحديد مادة ، بالمعنى السبينوزي : ما هو موجود بذاته ومتصور بذاته . فالمجموع يحتاج إلى علة (ومن هنا عملية التولد) ، وهو ليس علة ذاته . وعلى هذه الفجوة الأصلية يعتمد تعسف الحكم ، كل حكم . واضطراره الى جعل التعسف مشروعاً عن طريق «الكيمياء الإيديولوجية السحرية التي بها تتم عملية مسخ العلاقات الاجتماعية إلى علاقات خارقة للطبيعة ، ومتكوية بالتالي في طبيعة الأشياء ، ومسروغة عن هذه السبيل»^(١) . ولكن لماذا تستمر هذه الكيمياء السحرية في فعلها - حتى في المجتمعات التي ليس للسحر والتنجيم فيها رواج ؟ وما الذي يجعل عملية تحويل المعادن الى ذهب ممكنة ؟ إنه كون الخارق للمألوف مكتوباً على الزمرة لدى ولادتها - فيما يندو بمجموع العلاقات الاجتماعية خارقاً للمألوف بالنسبة الى هذه العلاقات - لأنه ليس في وسع أية زمرة ان تنشيء نفسها بنفسها . ولا يدعو هذا الأمر إلى العجب - سنكون أول الموافقين على ذلك ، وسوف نرى على الفور لماذا : إن الاستحالة المنطقية بأن لا يكون في مجموع اجتماعي مظّم تعسف يستتبع أن يكون من الضروري على الدوام ، بل من الممكن ، تسويغ تعسف البنية الاجتماعية . وبهذا المعنى فإن مسئلة عدم الكمال تقوم بدورها في جميع الطبقات المهيمنة . وليس هذا ذنبها : حقيقة ، «جُرّني إلى حيث شئت ، فأنا مستعد»^(٢) . وعذرها الوحيد أنها تترك جزءاً من الدور لطبيعة الخارق للطبيعة المتذرّع به كما لهوية الطبقة الاجتماعية المنوط بها تسويغ التعسف : فالذي يلعب اليوم لمصلحة طبقة مهيمنة يلعب غداً ضدها . وعلى صراع الطبقات أن يلعب ليعين الطبقة التي ستشغل بالكيمياء السحرية ، ولكن قاعدة اللعبة لن تتغير مع ذلك ؛ أي الحاجة المنطقية إلى أدوات التخطير ، والمعادلات ، وغير ذلك من عمليات رائعة جداً للعبور الى ما وراء الماديات . وعجز الزمرة عن ان تتأصل بذاتها ، وبالتالي عن أن تقوم بلبعتها بوسائلها الخاصة ، يعرضها لجميع الالاعيب والحيل (التي

(١) بورديو ، ص ٣٠٠

(٢) ارستو رينان ، « ذكريات العبا والشباب » .

تتطلب القوة ، والشعوة ، والقذارة ، الخ . .) التي تفترضها الفجوة القائمة بين سبب نشأة الزمرة والنتيجة التي تصل إليها . وعدم اتصافها لا يمكن إلا أن يثير ويذكر بالربانيات الاجتماعية ، أي بالمفاجآت الإلهية الخاصة بالانغلاق الأصلي . عن طريق النسب بالأمس : « إينه » ، ابن « فينوس » ، و « رومولوس » ، ابن « مارس » . وعن طريق كتابة الحرب الأول بخط كبير اليوم : مهد الجمهورية ، وطن الاشتراكية ، معقل الحرية ، ، الخ . . .

٣- تأثير النفوذ : استبدال / تكرار

وسوف يُتكلم حينئذ على « نحو » سياسي تمهيدي لا يكون مرتبطاً بـ « علم الصيغ » الخاص بأنماط السلطة (ماكس فيبر) ، وبأنظمة الهيمنة الطبقية (كارل ماركس) ، وبالأشكال المؤسسية للدولة (القانون العام) . والقواعد التي تتحكم بتنظيم جمع من الناس ، أو العلاقات الأولية الرابطة عناصر زمرة إلى الزمرة نفسها ، تحددها ، باتجاه المنبع ، الطبيعة الشكلية للمجاميع الاجتماعية . وعن الرغم من كون التحديد سلبياً ومجرداً فإن المسألة ليست هنا مسألة تحديد هزيل . فعدم الكمال يثير في الواقع ، وبشكل لا يمكن تجنبه ، وإلّيتين باتجاه المصّب : التمثيل والتكرار . وبعبارة أخرى فإن المسألة تسمح بتقرير ما يلي : « الافتراض الأول أن كل مجموع اجتماعي يفترض سلطة تمثيل ؛ الافتراض الثاني أن كل مجموع اجتماعي يفترض سلطة تكرار . وإمّا لنصان عادياً المظهر ، ولكنها ذوا شحنة قوية . يحدّدان وظيفة ما نسميه « النفوذ » ؛ الذي لا يمكن ألا يكون ؛ والذي هو « رديء » بحسب تعريفه .

١) والإنشطار الأصلي في الجسم الجماعي الذي نَمّ تماسكه عن طريق انغلاق البراعم لإخراج محتوياتها بمنعه من الدخول في علاقة فورية مع ذاته . فلقد ولد بانفصاله عن ذاته - بالخضوع لنقطة تماسك خارج جوهره - وعليه أن يعيش منفصلاً عن نفسه . وإذا كان الانفصال عند « إحدائية النقطة » يقيم الاتحاد عند « محور السينات » ، فالمؤسسة والاستبدال مرادفان بالتأكيد . ومن هنا « البنية الفيزيائية المشتركة بين العالم الكنسي والعالم السياسي » (بورديو) . وليس هناك من نفوذ جيّد لأنه لا وجود للنفوذ

إلا بتفويض^(١) . وفكرة علاقة غير تمثيلية ، بلا وساطة ولا مصادرة ، تلحم مثلاً طبقة (عمالية) إلى حزبها (الشيوعي) - وإنها لمطابقة مثلى بين الذات والذات - لن تهجر الكتب التي يكثر فيها عرضها ، من غير أضرار ولكن من غير نتيجة عملية . ومن جهة أخرى ينبغي أن يمثل^(٢) « الحزب » « الطبقة » إذا أراد تسريع وجوده (« أن يُحمل عمل الجسد » من قبل الآخرين وقيل نفسه) . وبين الموجب والتفويض صلة ، فقد سبق لـ « برغسون » أن قال ذلك : ولكن المرء حين ينصب نفسه مفوضاً من شخص آخر يكون قد ألزم ذاته أولاً . وما من عنصر ، في مجموع اجتماعي ، له ضرورته بحد ذاته ، وهذه السلسلة اللامتناهية من انحراف المراكز المتوالي هي نتيجة انحراف الزمرة عن مركزها بالنسبة إلى نفسها . وليس في وسع أي عنصر أن يسوّغ حضوره إلا إذا شغل مكان عنصر آخر . « الملوك يقومون مقام الله » ، والرؤساء مقام الجمهورية ، والأماة العامون مقام الطبقة العاملة - وهلمّ جرا : ويترشح الشرط اللازم لعملية التمثيل من أن أحداً لم ير قطّ بأم العين « الله » ، أو « الجمهورية » ، أو « الطبقة العاملة » ، أي باختصار من غياب المؤسس . وما من زعيم أعلى سوى شخص يقوم مقام آخر ، أو شخص يعتبر تكملة عدد ، أو شخص ليس هناك غيره . ولأن الزمرة ليست علة ذاتها فهي لا تستطيع إلزام نفسها إلا عبر مؤسسات لا تستطيع ، على شاكلة الزمرة ، أن تستجيب لذاتها . وليس « القائم »^(٣) بعمل سلطوي « جليلاً »^(٤) (غير منازع) إلا إذا قدّم نفسه بوصفه « كاهناً »^(٥) (مفسراً بشيء غير مرئي) ، ورموز السلطة الحقيقية تماثيل . وإنها لسريعة العطب وغير واثقة ، وبالاختصار بلا أسّ بالمعنى الجدّي ، المنشأة التي تزعم أنها أنشأت نفسها بنفسها . وتقوم المفوضيات الكنسية بعمل المجاميع المستقرّة عن طريق قانونها ذي النظام الداخلي (انتقاليّة ، عدم تساوق ، لا معكوسية

(١) ومن هنا عجالية المطالب اليومية « أرغب كل أربعة في أن يكون هناك معي ولكني أرفض تمويه المرد » كلام آخر ، أقبل بثلثتكم ، ولكن من دون أصلاها الثلاثة .

(٢) كتبها الكاتب re — présente ، فلو جدنا الخط العاصل بين المقطعين كان المقصود (التمثيل) وإذا أقيمت عليه كان المقصود (إعادة التقديم) . فاقصت الإشارة ، ولا سيما أن الكاتب يعتمد كثيراً على أسلوب اللعب على الألفاظ (الترجمة)

(٣) استخدم الكاتب الكلمة اللاتينية (auctor) ونعني المؤسس أو الذي هو في أصل أمر من الأمور (المترجم) .

(٤) مقابل الكلمة اللاتينية (auguste) وهي هذا المعنى (المترجم) .

(٥) مقابل الكلمة اللاتينية (augure) الدالة على اعراف أو الكاهن في الأرمسة القديمة (المترجم)

الاتصالات اللدنية)؛ ولأن «الكنيسة» متماثلة الشكل في بنيتها فإنها تُعرف بوصفها شخصاً منطلق عمليات التنصيب. ومن هنا تعبير «الخادم المَلِك» ، وهو مَلِك لأنه خادم . فإسرائيل يطلب مَلِكاً ولكن «يهوذا» هو الذي يعطيه إياه بشخص صموئيل^(١) . وشاول المرفوض من «يهوذا» يستبدل به داود ، ولكن داود يتلقى المسحة بالدهن من يد صموئيل . وه المدهون ، وه المسيح ، وه المختص ، مترادفات . وقد كتب القديس أوغسطين يقول : «يجب النظر إلى هذا الدهن الذي كرس به ، وذلك الزيت المقدس الذي منحه اسم المسيح على أسما سرّ عظيم»^(٢) . والواقع أن هذا سرّ النفوذ السياسي ، بوصفه وساطة أبائية . فمن المسبك حتى بربادور نعثر على طقس التولية (بالماء ، بالزيت ، بالدم) . فما من أحد «يُجد» بـ «دافع شخصي» إلا ويسقط للحال . والملّكية في الغرب استيراد جرمانى ، لا يهودى - مسيحي ، ولكن لو كانت البنية البيولوجية كافية لما احتاجت الملّكية السورانية الى «تكريس» ؛ وعلى الـ «نابليون» الذي يعرض نفسه لخطر وضع التاج نفسه على رأسه أن يأخذه من يدي البابايوس السابع الذي يدين نتاجه لـ «الروح القدس» .

ولكي نلخص ما قلنا : إن الزمرة المكوّنة بالقياس الى ذلك الشيء الذي ينقصها إنما تتألف بواسطة غياب ما وبناء على هذا الغيب . ولكن لهذا السبب بالذات ينبغي عليها أن تجعله بالنسبة اليها ، وبشكل ما ، حاصراً . ولأن إسرائيل حس نفسه في «يهوذا» اللامرئي فقد احتاج الى موسى يمتلكه ، ويراه ، ويصدق . والعهد ، الإشكالي ، بحاجة إلى «جسر» محسوس لضّم طرفي الشقّة بين «الآخر» وبيننا ، سواء كان هذا «الآخر» البروليتاريا ، العالمية ، أو «الأمة» ، أو «الجمعيات الخيرية المسيحية» ، أو «الشعب» السيد ، أو «الإله الأب» . وإذا لم يتدب «الموكل» من يمثله انهار الـ «نحن» أو اضمحل . ومن هنا كان المفوضون ، والمكلفون مهمّة ، والمتدنون ، والمسحاء ، الخ . . . وعجز الزمرة عن أن تبدو شفافة في عين نفسها ، بوصفها كلاً مؤسساً ، يجعل كلاً من الوسيط (بيننا وبين . . .) ، والمفسّر (الذي يوضح لها . . .)

(١) كتاب الملوك ، السفر الثاني ، ١٠ - ١١

(٢) القديس أوغسطين ، «مدينة الرب» ، ج ٣

والمحامي (عنها)^(١) المحرك الأساسي للكُل . وتُتَقَلَّ لا مباشرةً المجموع النواة الصلبة الخاصة باللفظ السياسي على رقعة « الوساطة » : سرّ التجسّد ، « العلوم المتعلقة بالمسيح » ، « علم التوسّط » .

٢ (الجسم الصوفي جسم ضائع . ولأن يكون النفود دا جوهر تمثيل فمعنى ذلك أنه ، في جوهره ، استبدالياً . وإلزامه القديم العهد يعود الى أن له مصلحة تامة في افتراض أن الغياب الذي يمثله قد كان قبل حاضراً ، لأن استعادة الفردوس المفقود أسهل من اختلاق فردوس جديد . وبهذا المعنى يختلط المبدأ المنطقي الخاص بالمجموع مع بدايته في الزمن ، تبعاً للازدواجية الرائعة لمعنى اللفظ « أركيه »^(٢) ، البداية والمبدأ . وتستتر المباديء الموضحة للأشياء داخل بدايتها ، وتقوم الخرافات الأصلية بما يقوم به علم أسباب الحاضر من وظيفة . ومن أقوال أرسطو طاليس : لا تشير الخرافات إلى الأسباب الأنبيـ (aitia) بل إلى العناصر الأولية (archai) للأوضاع القائمة (ميتافيزيقا ، ١٢ ، ١٠١) . وهذا ما يجعل « لماذا » تكون « عقب ماذا » ، ويمتاز بالقدرة على استدال المسألة الماورائية التي تفترضها فيزياء المجاميع بخرافة في نشأة الكون ، أو نسب الآلهة ، أو بخرافة تاريخية - تكون في الوقت نفسه أقرب الى واقع احوال وأكثر تنميحاً . والزمرة تهرب بالضرورة من أعلى ، إذ لو كان هربها من أسفل لما كان انغلاقاً : فلن يحبس عنصر من المجموع (ب) عنصراً من المجموع (أ) إلا إذا كان الأول يتقبّل الثاني بوصفه مجموعاً ثانوياً ، ولهذا السبب وحده . ويتخذ هذا التصعيد المنطقي تلقائياً شكل نموذج مثالي تدشيني ، أي شكل أصل . « في ذلك الزمن » . « في تلك الأزمنة البطولية » (التي كانت تُصنع فيها خلال الأزمات « الجمهورية » ، « المدينة » ، « الحزب » ، « شعبُ الله ») . وإنها لكذبة مقبولة ، ولكنه حساب جيد لأن هناك دائماً من الطاقة قبل أكثر قليلاً مما هناك بعدد - وهذه نتيجة المبدأ الثاني . فالمستقل يعاش على بساط البحث - حتى في مجتمع تاريخي ، ولا سيما فيه - والانتظار انتظار استدعاء .

(١) اضطررنا هنا الى التصرف لأن الكتّاب وضع السابقة (inter) التي تعيد البنية قبل بوسين صيا الكلمات الثلاث -

(médiaire, prête - cesseur) التي تعني على التوالي عند انضمام اساقفة إليها الوسيط ، المفسّر ، المحامي او المدافع

(المترجم)

(٢) (arché) ومعناه باللاتينية (القديم) وبحده في (archaïque) بمعنى قديم العهد ، أو البالي ، (المترجم)

ومبدأ الرجاء هو مبدأ العودة (إلى المبادئ ، أحياناً) . فالذي نتظره من المستقبل هو أن يعيد إلينا زخم الماضي . ولْيُغْلِقِ المجتمع الخالي من الطبقات ، في غد ، الدورة التي فتحتها الشيوعية البدائية . وسواء كانت نهاية التاريخ القديم ، أو نهاية التاريخ من غير نعوت - أليس هنا الحلم ؟ وفي الوسع التساؤل عما إذا لم يتعجل « ميرسيا إلياد » وهو بطرح حلّ استمرار بين « الإنسان التقليدي » المعادي لكل محاولة لإقامة تاريخ مستقل ، أي تاريخ من غير عملية تنظيم تبعاً لنموذج مثالي ، و« الإنسان الحديث » الذي سوف يصنع نفسه وهو يصنع التاريخ ، التاريخ المتخفف من « الحنين إلى الأصول » . وجميع المؤرخين يعرفون مقدار إرادة الإصلاح التي تخالج التأسيس الثوري . ومقدار ما يخالج كل ثقافة ثورية من هذه « العبادة الرجعية للماضي » التي أخذها كارل ماركس على الفرنسيين ، عام ١٨٧٠ (رسالة إلى سيزار بايپ) ، والتي من غيرها لم يكن ليتاح للباريسيين ، بعد سنة ، أن يطاولوا عنان السماء ، بتحريض من الأسلاف العظماء في ١٧٨٩ و ١٨٤٨ ونحت تأثيرهم . « ثورة العامة » المجيدة التي كانت القدوة الكبرى للينين في ثورة أكتوبر ، التي كانت بدورها ، الخ . . . وما كانت الانطولوجيا القديمة لنخفي قط نظام الزمنية الخاص بالجماعة ، بل لقد أفصحت عنه كل الإفصاح . ولا تزال رهبة التاريخ تساور الزمر التاريخية أكثر مما تساور غيرها ، ولسوف نرى فيما بعد كيف ينظم إلغاء الزمن ولا معكوسيته وإنكار التاريخ بوصفه إنتاج الجديد ، كيف ينظم كل ذلك وقت الزمرة وفق المثل الأعلى المقارب للزمن الطبيعي ، في النقطة التي تتكرر فيها الأشياء بحذافيرها ، وإلى ما لا نهاية . والمستقبل السياسي متعطش إلى أن لا يكون ، وإذن إلى أن لا يصير . فهو يريد أن « يتوقف ما هو كائن » . ونحوّل الشخص الحقيقي إلى إسطورة تمامه ، والحديث التاريخي إلى مرجع فيما وراء التاريخ . والعيد إلى وجبة طعام خفيفة ، والحفلة إلى تمهيد دوري للقوى ، والاحتفال بذكرى ميلاد الإنسان إلى ردة في دورة الزمن ، الخ . . . كل ذلك يشهد ، حتى بابتداله ، على أن التثبيت بالتكرار لم ينقرص مع « السنة الكبرى » التي قال بها الرواقيون ، أو مع الكوارث الكونية التي قال بها أفلاطون ، أو مع رؤى نهاية العالم اليهودية - المسيحية (لقد انبغى أن يحلّ الحريق الثوري الذي سجل نهاية الأزمة العامة التي مرت بها الرأسمالية محل الـ « اكپوروسيس » ، أو الحريق المظهر الذي سجل نهاية السنة الكونية الكبرى) . والصدع الأصلي يحكم على الزمرة بالبحث عن الرأب بالعودة إلى النمادج

المثالية لولادتها ، وتتخذ مغامراتها الكبرى صورة تجديد القاعدة (التي يظل مثالها وميزاتها « العودة الى الطبيعة ») - وهي رحلات عجائبية جديدة بالتقدير ما دام من غير الممكن تحديداً بلوغ نقطة الوصول التي هي نقطة الانطلاق . ولكن على المرء أن يذهب للاستراحة في المكان الذي افترض أنه انطلق منه . ولا يمثل الزمن السياسي خطأً مستقيماً ، وإن كان خطأً فهو شكل مغلق ، حلزونية غير كاملة يُعاوَد رسمها باستمرار . ويسند عدم الكمال الفطري الى إواليات الزمرة عملاً لا متناهيًا : إعادة بناء الكمال ، باعتبار التجديد غير مقبول إلا لأغراض ترميم وضع قديم غير موجود (وها نحن نقرأ في صحيفة اليوم « ان مدرسة السيد « جاك لاكان » تريد ترميم حقيقة التحليل النفسي ») .

ويُجبر عدم الكمال على الإصلاح ، لأنه يُفسد . وهو يدعولسد المسارب التي يحفرها بنفسه : تعذيب بلا نهاية . والجماعة تعني برميل بنات « دانالوس »^(١) . رَمَوا ، رَمَوا ، تلك وظيفتنا جميعاً ، ولكن « حقيقة التحليل النفسي » لن نعود الى الالتماع تحت الفرشة عما قريب .

٤- نزعة الإخفاق

ينبغي أن تُكمل هذه الأطروحات (او الافتراضات) بحاشية : الجماعة تنزع الى الشفاء . الى الموقع السياسي بوصفه المكان الطبيعي للإخفاق . على ألا يُفهم بمعنى الشكاة . فالإخفاق هنا شعف محرّك (إنه يُسير بالضبط لأن الامور لا تسير على الإطلاق) . وهو الإخفاق المعد لإتمام الحلقة ، للفراغ من دورة إعادة بناء الذات . والحيوان السياسي بانتظار « غودو » . ولكن لو لم يُفترض أن مفاتيح « المملكة » قد ضاعت ، فما الذي سيبحث عنه؟ والألق المرسوم بلوغه يتقدم مع الماشي ليلتقي ذاته في كامل حقيقته : عودة المسيح الى الأرض - التي كانت حدثاً وشيك الوقوع عاشه خلال

(١) « دانالوس » هو ملك ليبيا الحارثي . وقد هرب مع سائه الخمسين الى مدينة « أرغوس » في اليونان ليحسب الرواح باباء عمهم « إيجيوس » الذي كان يحكم مصر . وبأمر هؤلاء الى « أرغوس » مرافق البسات على الرواح هم ، ولكن يدبهم ليلة العرس ساء على نصيحة أبيهن ، ولا يجوز سوى « لانسيه » الذي ترهب روجته « أيرميسر » أن تدبته ويُقدف بالقتلات إلى « تارتار » - أسفل سافلين في الميتولوجيا الإغريقية - حيث يحكم عليهم أن يصبى الماء الى الأبد في برميل بلا قهر . (المترجم)

عصور طويلة ملايين المسيحيين مَن غدوا مسيحيين كيلا يفوتهم الركب . العام القادم في اورشليم . « مملكة الرب » . عودة الإمام الثاني عشر . معاهدة الصلح الدائم . القفزة من سيادة الحاجة الى سيادة الحرية .

وغنيّ عن التذكير أن مهل تحقيق أهداف الإيديولوجية لا تنفك تطول . وعلى سبيل المثال تمرّ الآجال المضروبة للحاق بالولايات المتحدة ، أو لمناغمة الدخول بين عمال المدن وعمال الأرياف، أو لانهيار الاقتصادات الإمبريالية ، دون ان يحدث شيء ، حتى ولا نقد ذاتي ؛ ولا يذكّر أحد قط بأي دلالة كانت تلك الأمور قد سُحنت . وتلعب الجماعة حتماً لعبة التمديدات . والقضية على الدوام أطول مما هو متوقع ، ولكن ما هم الطول ما دامت هناك رؤية مسبقة . ومنذ صلب المسيح رأى المسيحيون عشرات رؤى القيامة على الأقل تتلاشى ، وكانت آجلها قد أعلنت بدقة ، ولا تكاد الواحدة منها تُنسى حتى تكون فضيلة الرجاء الإلهية قد وظفت رؤية أخرى . اقتربت الساعة . . . الساعة على الأبواب . والسيناريو الألفي مدّون في أصل تكوين الزمرة ، وما هوذا الإخفاق المخلّصي يزيد في الحاجة الى الانتهاء بدلاً من تثبيط الاعتناقات . وما هي ذي الكبوات التنبؤية تدفع مسيرة الرجاء من جديد . وما يضع الأفراد في الدوام هو الذي يدير عجلة الجماعات . « أينها الطوباوية ، يا اختاه ، حبّذا لو نبدأ من جديد . . . » .

ولنهاية القصة قصة بالتأكيد ، وسيكون من السهل متابعة مقاطعها على المنوال الغربي . فبالنسبة إلى الـ «إيديولوجية العلمية» الحديثة مثلاً ، كنا جميعاً شهوداً على الطريقة التي عقلن بها « غودو » غيابه ، في إشكالية الانتقال الماركسية إلى مجتمع بلا طبقات ، بشناياه المتتالية من « الفعل » إلى « المسار » ، ومن المسار الى « وسيلة الإجراء » . وقد احتفظ ، طوال مدة افتراضه وشيك الوقوع ، بشكل « طفرة » - للثورة بوصفها «قطيعة نوعية» : نضال أخير، عشية مشهودة وتمتدّد بعد ذلك بالاحتكاك بالتاريخ ، متخذاً شكل « مرحلة الانتقال » الأكثر طولاً . ولكن إذا كان للانتقال من المرحلة الدنيا - الاشتراكية - الى المرحلة العليا - الشيوعية - بداية يمكن تعيينها (اكتوبر ١٩١٧) فإنه يشهد أجله يفلت منه باستمرار ويشكل عجيب . (ما زلنا بعيدين عنه) (سيث ، ١٩٨٠) . وعدنّذ تتمدّد نقطة الانتقال الثوري لتصبح « مضيقاً » تاريخياً - ينفجر بدوره - يفرض ذلك قانون النمو اللامتساوي - في عدد من القنوات (والسبل

القومية للانتقال الى الاشتراكية ») يصحبها ، داخل كل قناة ، سلسلة من الهويسات الفاصلة - تتزايد بتزايد « نضوج » الوضع والنظرية . ويتضاعف الانتقال ، وهو يمر عبر المكان ، إلى ما لا نهاية في الزمان . ولا يدلّ موضوع « الانتقال » ، في مرحلته النهائية ، على زمن عمل ما ، بل على مجرد القيام بالعبور - كما قال الشاعر : « سلوك الدرب لا يعني الوصول » . « إننا نعيش في حقبة انتقال الإنسانية من الرأسمالية الى الاشتراكية » .

وإنها لصيغة رائعة . وفي وسع كل واحد الانخراط فيها لأنها أعظم ايضاح لا يمكن التقرير بشأنه (لا هو صحيح ولا هو خطأ ، لا يمكن التحقق منه ولا يمكن رميه بالزيف) . فلنتظر اليه إذن على أنه متفق عليه . ولكن ليقرنا اصحاب الرأي بالمقابل على أن حقبة الانتقال التي نعيش فيها لا تسجل الانتقال الى حقبة أخرى . فنحن نعيش على الأصح في « حقبة الانتقال من انتظار إلى آخر » . وباختصار ، « لن يعبر العبور » ، فالعبور شغفنا ، وسوف نجبا ونموت مجرد عابرين . والتاريخ يُصنع بالتحوّل الى غرفة انتظار . ولسوف يكون دائماً بالنسبة الى نفسه ما قبل تاريخ خاص به .

وإنها لإيجابية السرابات . ولقد دام حشد « الشمال - الغربي » ما يقارب القرن ، من آخر رحلة لكولومبس حتى آخر رحلة لـ « نافين » . ونادراً ما كن استدعاء كهذا أكثر فائدة . وقد أراد كولومبس بعد رحلته الثالثة إلى « العالم الجديد » (١٤٩٨ م) الذي نظر إليه بشكل ما على أنه أستراليا التي نعرفها اليوم ، أراد هذه المرة الانتقال الى الأمور الجدية ، أي الى آسيا . وإذ كان يبحث عن المعبر العجائبي الذي سيفوقه الى « جزيرة الذهب »^(١) ، استكشف عن كثب شواطئ اميركا الوسطى . وأما « نونيز دو بالبوا » فقد أخطأه هو الآخر بفارق بسيط : لقد قطع إذ أخطأه برزخ پانما راجلاً ، واكتشف المحيط الهادي . وأما « جان كابو » فصعد نحو الشمال ، وكذلك « كارتيه » . ولكن عبثاً . وأما « سان لوران » فلم ينفذ إلا إلى كندا . وظلّت « طريق كاثيه » ، الصين الخرافية ، مسدودة . وفي عام ١٥٧٦ كتب انكليزي ، « جيلبرت » ، لتحريك المشاعر ، « خطاباً ينزع إلى إثبات وجود معبر إلى كاثيه في الشمال - الغربي » . وإذ توسّله أحد القراء الذين

(١) اسم اطلقه الاغريق على واحدة من أربع جزر ربما كانت جزيرة مالقا اليوم . (المترجم) .

صدّقه فقد ذهب الى « غروينلاند » واكتشف بلاد الاسكيمو بلحمها وعظمها . وبعد أن دخل الخليج الذي يحمل اليوم اسمه ، « فرويشر » ، طرّن أنه وجد المصيق الشهير ، ونقل مسروراً . وبعد ذلك بقليل تاه « بافين » من جهة المحيط المتجمّد الشمالي في متاهة ضبابية تعرّض على الوصف ، وما لبث أسهل الطرق إلى آسيا أن اتصل رويداً رويداً بنقطة بدايته ، الخرافة . وقد أورث ما سمح البحث عن المرّ في أثناء ذلك بتخزينه غصّة الاكتشاف في نهاية الأمر بأنه لم يكن في تلك النواحي ما يُعثر عليه غير أرخبيل منجمّد غير صالح للعبور .

لَمْ تَرَنْ أجوف الخطاب ملء اسماعنا المصدّقة . المناضلة أو المواطنة ؟ لأن جسم الزمرة أجوف ، ولأن النموذج الأمثل يُرجع إلينا الصدى النموذجي لعدم الكمال . وكيف لا نكون حسّاسين نتجاهه ، إذا كُنْه نا « منه صُيعنا ؟ » وقد سبقت الملاحظة بأن « تماسك » الخطاب السياسي خارج عن جوهره على الدوام ، وأن هذا التماسك ليس كافياً بذاته ؛ وأنه معلق إلى فرضية ضمنية لم تفسّر قط ، إلى لا - مقول قائم خارج الحقل الخطابي (على سبيل المثال في الخطاب الستاليني : « إن الاتحاد السوفياتي هو بلد الاشتراكية ، والبروليتاريا فيه هي على رأس الحكم ») ستكون « مهمة الخطاب كفته »^(١) . ولكن « تلاحم » التنظيم السياسي خارج هو أيضاً عن جوهره ، وليس كافياً بذاته^(٢) ، الخ . والتطابق الشكلي بين التنظيمات وأعضائها المنطقيين هو الذي يجعل هؤلاء مقبولين من تلك ، والعكس بالعكس ، ليس هذا وحسب ، بل يجعل كلاً من الفريقين غير قادر على الاستغناء عن الآخر . ومصادقية الخطاب الإيديولوجي ناجمة عن تمثّيه مع الطبيعة الإيديولوجية للزمرة (أعظم فعالية تعود للخطاب المستيري) . ولكن الإرسال ليس سوى رجوع إلى المرسل . وقد كان « هيغل » يقول بأن الحيوان وحده هو البريء حقاً . والحيوان السياسي يولد مذنباً . واسم العلم الذي يُعرف به هو « جوزيف ك » .

(١) جان - توماس ديزني ، « الستاليون » ، (فابر ، ١٩٧٥) ، ص ٣٦٠ - ٣٦٩

(٢) ليس هناك بالطبع من منح إثباتي الأويبي على ما لا يمكن إثباته . كما أن عدم الكمال لا يقول بوجود مرضية ، ولكن بوجود انتساب المرضية إلى نهج منطقي غير المنهج الإثباتي المعني .

الفصل الثاني

« الديانة الطبيعية »

- ١- الزمرة الشاملة
- ٢- في التاريخانية بوصفها استدلالاً خاطئاً.
- ٣- الطبيعة والتاريخ: زوجان لا ينفصلان.
- ٤- في المجتمع الشيوعي بوصفه أعلى مراحل المثالية التاريخية.
- ٥- تكريس الطبيعة
- ٦- ما قبل العلم الباحث في الجماعة.
- ٧- روح القدس الخاص بالتنظيم.

سنفرض ان « الديانة الطبيعية » نتيجة بنية مثلثة النسق ، شكلية وحيوية ومادية ، متعامدة على المستويات الثلاثة ، المنطقي والبيولوجي والتكويري .

(١) « المستوى المنطقي » (أو البنية التي تأتي في المرتبة الأولى) : الزمرة نظام علاقات . ومعلوم أن العلاقات لا تستطيع صنع نظام ما لم يجعل كيان النظام نفسه مستعلياً على العناصر التي يدخلها في علاقة . وإنه لعدم كمال اجتماعي . وإنها حاجة شكلية لا تبدل ، مهما كانت الأشكال المتغيرة للغاية التي يضيفها ذلك الاستعلاء ، ومميزات « الكيان » المطروح هكذا على أنه « خارق للطبيعة » .

(٢) « المستوى البيولوجي » : الثقافة نظام حيّ آمن له الاستقرار . ووضع الزمرة في موقف استعلاء بالنسبة إلى نفسها (نتيجة المستوى ١) مهمته أن يجعل كياناً عرقياً حياً فريداً يستقرّ في المكان والزمان ، أي أن يكرّر شعبة حيّة ويحافظ عليها .

(٣) « المستوى التكويني » : النظام الجماعي الحيّ نسق مترابط من الطاقات يكون مصيره « الطبيعي » الاضمحلال إذا لم تتدخل ، لوقف الرجوع إلى الفوضى ، وإاليات تكرار الابتعاد عن التوازن المدرجة في البرنامج التنظيمي الخاص بكل دين .

واعتماد الزمرة الباطل بنفسها (المستوى ١) يسمح بتأسيس بنية انتهاء ، أو هوية ثقافية (المستوى ٢) ، تقوم هي نفسها بوظيفة نطاق حراري مستقرّ نسبياً (المستوى ٣) .

وليس لهذه الخطيطة من قيمة بالطبع سوى أن تكون اقتراحاً لا تفسيراً . وتتداخل المستويات الثلاثة ، ولا يخطف أي منها بعضاً من الآخر . والإكثار من القطع العلمي مضر ، وكذلك الإكثار من اللحام - بقاعدة الاستقلال هذه داخل ترابط مختلف درجات العقلانية الذي يتيح لنا توسع العلوم الراهن أن نلمحه .

١ - الزمرة الشاملة

« يدرس التاريخ ما يميز مختلف الزمر التي تعرفها البشرية بعضها من بعض » (لوسيان فيفر) . ويدرس نقد كنفدنا ما لمختلف الزمر لتاريخية التي تعرفها البشرية من أمور تشترك فيها بعضها وبعض .

والقضية هي بالطبع معرفة ما إذا كان بالإمكان « الإعضاء » بشكل مشروع عن الفوارق التاريخية . والإعضاء المشروع ينجم عنه « مُدرك » ، ويجم عن الإعضاء غير المشروع « كيان » . ويعيد المُدرك الوحدة الداخلية الى تعددية تجريبية ، ويُغرق الكيان التعددية في العمومية الغامضة . فكيف السبيل الى التمييز بين إجراء مُدركي وإجراء تشويشي ؟

لنحدد منذ البداية فرقاً في المحتوى والقصد بين الكيان « حشد » أو الكيان « جمهور » ، وما نعينه بـ « الزمرة » . إن « علم نفس الجماهير » لمؤلفه « غوستاف لوبون » يقدم ملخصات صحتها تلفت بما فيه الكفاية النظر لاستقطاب عندية « فرويد » النظرية (وعناية « هتلر » العملية) ، ولكن ليس لموضوعه حدود ولا تعريف لأنه إذا كانت ميرة الجماهير ان يغرق فيها الفرد فإن فكرة الجمهور تُغرق بدورها وحدات متنوعة تنوع جمع من المشايخين ، أو هيئة محلفين ، أو « كنيسة » ، أو مجلس نواب ، الخ . ويلاحظ أن الكيان يفضح نفسه ، بصورة عامة ، إذ يُستعمل بصيغة الجمع (« الحشود » ، « الجماهير ») ، ويرافقه ظل معنى انفعالي أو خلقي ، ومع ذلك يكون في معظم الأحيان تحقيقياً أكثر مما هو تمجيدي في نظر فلسفات التاريخ النفسانية (« اغتصاب الجماهير » لـ « تشاكونين » ، و « تمرّد الجماهير » لـ « أورتيغا إي غاسيه ») .

ولا نعي كلمة « زمرة » هنا « وحدة اجتماعية حقيقية » من الممكن الوصول إلى ملاحظتها ، وعليه فليست حملتها من غلط وصفي : إنها غريبة من هذه الناحية عن علم النفس كما هي غريبة عن علم الاجتماع ؛ ولا هي كذلك « مُدرك تجريبي » يُعرف بفئة من الأمور المفترضة بالحدس . إنها مُدرك أساسي في السياسة البحتة - كما أن هناك « إدراكاً بحتاً » - أي « مقولة » . فينبغي إذن أن تُستعمل بصيغة الأفراد وبعياد مطلق . ونحدّد مسلّمة عدم الكمال « شكلاً مسبقاً للممارسة البشرية » ، أي قانون تأليف شكلي للزمر العملية المنظّمة . وبهذا المعنى يستبعد حقل تطبيقها أول ما يستبعد الرمر المنظور إليها على أنها خلاط مادية غير منظّمة (حموع الزبائن في محل من المحلات الكبرى ، أو صف الناس المنتظرين عند موقف الأوتوبس) ، أو الخلاط المنطقية غير العملية (فئة اجتماعية ذات مهنة واحدة ، طبقة من المسنّين ، توزيع فتوي قائم على الجنس ، الخ) . فالجماعة تبدأ من حيث لا تعود المجموعة تكفي ^(١) .

ولأن عدم الكمال يعني بالضبط قاعدة شكلية للتأليف فإنه لا يُعمل به حين يتعلق الأمر بمجرد التجميع بالرصف ، قطعان أو اكداش بشرية . وهو يشمل حقل « التشكيلات الجماعية » وحده . ولسوف نحدّد بدقّة ، لأن « العقل » السياسي لا يعني الحشرات الغشائية الأجنحة وإنما يعني بنوع خاص العالم البشري الخاص بالمؤسسات ، سوف نحدّد التشكيلات الجماعية الطوعية .

ومسألة العلاقات المتبادلة التي تربط المؤسسات الجماعية بزمرة النسب أو القرابة (عشائر ، نسب ، أسرة) والزمرة الإقليمية (قبائل ، جماعات ريفية ، فيدراليات ، الخ) مسألة صلبة ، لكنها ليست مسألتنا (هنا) . فهي في الواقع من اختصاص دراسة الفوارق . وبهذا المعنى سوف يُميّز علم الأعراق بين « الفخذ » ، وهو زمرة تدّعي جدّاً مشتركاً ، و« العشيرة » ، وهي زمرة مؤلفة من نسب أو عدة أنساب . و« البطن » ، وهو زمرة تتألف من عدة عشائر ، الخ . . . وسوف يُبرز مؤرخ بلاد الإغريق القديمة مثلاً كيف أن « الفخذ » و« البطن » و« العشيرة » استطاعت ، حسب الظروف ، أن تعمل بوصفها زمراً عرقية ، وإدارية ، وإقليمية ، ودينية ، الخ ، في آن واحد . وسيميّز عالم

(١) لكن يمكن دراسة المجموعة أيضاً بوصفها طائفة جماعية انظر عبد ربه مويه ، « صف الانتظار كرمرة اجتماعية » (الحواليات ، ١٩٤٠) ؛ وكذلك بالطبع التحليلات المتعلّقة بصف الانتظار عبد سارتر ،

الاجتماع بالطريقة ذاتها بين زمر أولية وزمر ثانوية ، زمر توظف أموالها وزمر تعمل ، زمر محدودة وزمر واسعة ، الخ ؛ وسيكشف مؤرخ فرسا المعاصرة كيف أن هذه الزمر المنقلبة بعض الشيء تتداخل بشكل محسوس في الواقع المعيش ؛ وأما عالم النفس الاجتماعي فسيدرس وضع فرد تنجاذبه كثرة هذه الزمر الانتمائية (أسرة ، منطقة ، مهنة ، طائفة دينية ، حزب ، وطن ، الخ) .

ولن يكون في وسع الحاجة الملحة إلى هذه الدراسات التجريبية أن تغدو ذريعة لتأكيد استحالة العودة الى مبادئ منطقية تمهيدية ، ولا أن تقلل من قيمة خاطرة في منطق للممارسة يتعامل فوق كل تاريخ عملي . وإذا كان البحث عن التنوعات التجريبية بعيداً عن التعارض مع البحث عن اللامتغير البيوي فإنه يسمح بولادته . وليس من تنافر ، بل هناك تلاقح ، بين مشروع في الانثروبولوجيا السياسية ومعطيات التاريخ السياسي ، ولكن المنازعات العقيمة المعاودة باستمرار والخاصة بالبنية والحديث تقود الى الرغبة في أن نوضح ، من مكاننا ، سوء التفاهم الذي يغذيها . وسيتم التوضيح هنا إلى أقصى الحدود ، كتحذير إذا شئت .

ينجم عن طبيعة الزمرة فكرة ديانة طبيعية ليس لها وجود تاريخي ولكن التاريخ مسرحها . ولم نهمهل حتى نعلم أن الواقع الديني نملأ مع الواقع الاجتماعي . ولكن قد يسمح افتراضنا التوضيحي بالابتعاد قليلاً ، أريد أن أقول بالإيغال أكثر في التفهقر ، مع احتمال التفاء « الأجداد العظماء » . وإذا كان ثمة من « طبيعة » فوق بشرية للزمرة البشرية فإن الإنسان الاجتماعي متدين بشكل طبيعي بوصفه اجتماعياً ، والخارق للطبيعة معاذً بشكل تاريخي إلى الانسان من قبل طبيعة التجميع التي لا يمكن تجاوزها . وعندئذٍ ستحل الصورة القديمة ، لكن الممحوة ، لطبيعة سائرة عبر التاريخ ، او بالحري ، ترجمة لـ « ديانة سائرة عبر جميع الاديان » (هنري غوييه) ، محل المقترح المعروف ببشرية فاتحة لنفسها بفخار طريقاً عبر طبيعة لا تريم .

ولا افتراض ديانة طبيعية جميع المميزات التي لحماقة خطيرة . إنه نموذج فكرة سخيفة وشريرة بالذات . ونصّه وحده يحيل على فرضيتين مزعزعتين : أن هناك « طبيعة » ، وأن هناك ديانة « ما » .

وليس خافياً أن كل احد يعرف .

(١) أن فكرة الطبيعة لم تقتصر على الظهور طويلاً فكرةً مخيفة وحسب ، بل ظهرت كذلك على أنها من أفكار اليمين ، ودعامة ترتكز إليها أشد الحداعات رثانة (من غط : « من طبيعة الأشياء أن يكون هناك أغنياء وفقراء ») . ولنذكر مع ذلك أن الحالة لم تكن كذلك في عصر « الأنوار » .

(٢) أنه ليس هناك من جوهر للدين كلي ، بل هناك ديانات خاصة لكل منها مقولاتها التي لا يمكن إسنادها إلى الآخريات .

ولأن يكون للأوعي السياسي شكل للوجود هو الديانة الطبيعية فذلك ليس أقل إضراراً بمصالح الوعي منه بمصالح السياسة . وإغا لإهانة مزدوجة : من جهة للإنسانية السياسية التي تردّد على مسامعنا كل يوم أن « الإنسان نتاج إبداعه الخاص » ، أو أن « ما سيكونه الإنسان خاضع للإنسان نفسه » ؛ ومن جهة ثانية للتاريخانية العلمية التي تعلّمنا أن التحليل يُعمّم ويوجز إذ هو لا يتشبّه بالخصائص النوعية للتجارب الدينية ، ويردّ كل ظاهرة إلى جوهر عام . وها هي دي الديانة الطبيعية هذا الوحش النظري ، في حفة عدل فيها المؤرخون أنفسهم ، كما يقال لنا ، عن الاشتغال بتاريخ الديانات العام وكأنها الإله « يانوس بوجهين » - مما سيتيح لها أن تُصَفّع على الخدين . فمن لجة اليسرى : لكونها فطرائية ، وإذن قدرية . ومن الجة اليمنى : لكونها تشويشية ، وإذن مجملة وفارغة .

فلنبداً بالأخطر . « التعقيدية المتأهية للوقائع الدينية » (مرسيا إلباد ، « بحث في تاريخ الأديان ») .

ليس ثمة تنافس بين علم الأحياء الخلويّ وعلم الحيوان ؛ فالأول لا يُنقص من قيمة الثاني ، وتحليل الإرسال الكيماوي في عملية تجديد الخلية لا يشترط أن تكون جميع التنظيمات المتعددة الخلايا برسم الوضع في « الكيس نفسه » وأن لا يستطيع عالم في الخلايا الوراثة التمييز بين فيل وزنجور ووزغة . والفونولوجيا التي تكشف عن قوانين تنظيم الأصوات ، هذه القوانين التي لا يُدرِكها المتكلّمون ، لا يقلل من ميزات الألسنية

المقارنة ، وعلى الرغم من أنها تقرّر أن « ثمة كثيراً من اللغات وقليل جداً من القوانين الفونولوجية الصالحة لكل اللغات » (لبيقي - شتراوس) فهي لا تطمح إلى الحلول على تحليل الأحوال اللغوية القائمة . ولا تجعل نظرية الإعلام ، وهي تطرح ماهية تناقص الطاقة وماهية الإعلام ، من المعلوماتية قضية رائدة عن الحاجة أو بدلاً ، ومن الممكن أن يكون المرء مُبرمجاً ممتازاً من غير أن يمرّ بالصيغ المجردة والعامّة التي وضعها « شانون » و« بريوان » . وما المراد التذكير به من كل هذا إن لم يكن ، في مبدأ الأمر ، أن « الدرجة هي التي تخلق الظاهرة » (هنري بوانكاريه) ، وأن المجهري يشنّ الحرب على العيل ؟ ومع حفظ الفارق فإن التوسّع في نظرية « غوديل » ينبغي ألا يجعلنا نقاطع التجارب المفيدة التي قام بها « كورت لوين » و« مورينو » على « زمر - ش » أو غيرها من الزمر الضئيلة . ولسوف يحتاط « نقد للعقل » السياسي تماماً من الرغبة في منافسة ديناميّة الزمر (أو « علم القوانين التي تربط سلوكات زمرة بنظام القوى الفاعلة داخلها ») ، حتى وإن بدا له أن علم النفس الباحث في العلاقات المتبادلة بين الأشخاص سيكسب بالاستنارة بالمُسلماتيّة أكثر مما ستكسب هي بالاسترشاد به .

وقضية الجوهر - وهذا واضح تماماً - غير قابلة للتحوّل إلى قضية درجة . وملاحظة أشكال الوجود التاريخي للدين ، مهما يكن حجم الوحدات الملاحظة (من الساحر المتعدّد الحِرَف الميلانيزي إلى صناعة التنبؤ الحديثة) ، لن تجعلنا قط نغادر ساحة « علم يبحث في الأشكال » . والانتقال ، والحالة هذه ، إلى التركيب اللغوي الخاصّ بالمقدّسات لا يمكن أن يتمّ في النهاية بمراكمة الوثائق بوصفها « تعميماً » لمعطيات ظواهرية . ونعلم ما يلي : لا تشبه أية ديانة الأخرى وتشكّل كلّ واحدة نظاماً . ومن الممكن أن يكون بين هذه الهيئات تعارضات موضّحة وتجاوزات خداعة . وقد علّمنا « ماكس فيبر » أن نرى بشكل أفضل إلى النظام الكلفيني ، وهو مزيج عكسي من طقس في الاستعلاء وصوفية تجاوز حدود هذه الدنيا . وعلمنا « فيرنان » التمييز بين الديانات المتعدّدة الآلهة في « العالم القديم » وعدم إذابة « الديانة الإغريقية » (وهي تركيب زمني مجرد بذاته) في النموذج الهندي الأوروبي الخاص بالوظائف الثلاث ، منبهاً إيانا إلى أن السيادة الهلنّية كانت تجهل على الأخص التناقض الروماني بين القطبين « فلامين / لوبيرك » ، وهو الشرعية السحرية للقضائي / عتف . ولنوافقه على أن

« المقارنة عمل الاختصاصيين وأن المقارن هو قبل كل شيء رجل يتسبب الى ديانة »^(١) .
والديانة الطبيعية ليست الديانة الكاملة : فلا هي تكامل لجميع النظم الدينية التي يمكن
ملاحظتها ، ولا هي المعدل الحاصل من تبايناتها. ولن تكون المقارنة ، هنا كما في مكان
آخر ، حجة ، ولا قاموساً ، ولا قواعد نحوية . وبالإضافة إلى أن مثل هذه المهمة في
إعادة جمع الوقائع ستكون مهمة بلا نهاية فإننا سنهتج منذ البداية نهجاً خاطئاً .

وإذ تحلل التاريخانية كل ظاهرة وكل مقولة داخل سياقها فهي تقي من التشابه
السطحية برّد فعل سليم وضروري ضدّ التعميمات الكيفية للأثروبولوجيات الدينية في
مطلع هذا القرن ، وهي فلسفات بأثواب اثنولوجيات او سوسولوجيات. ولكن هذه
التاريخانية تنقلب الى الإسمانية حين تحجم عن أية قفزة في النسق التوليدي ، وتكتفي ،
بحجة التثبيت بالوقائع ، بأن تصف الى ما لا نهاية التميّزات اللانهائية - وهو عمل
متناقض في طريقته ، ومن قبل تحصيل الحاصل بنتائجه في الوقت نفسه . ومن الممكن أن
تكون إرهاباً أيضاً. فهي تخدم المعرفة في إحدى حالها ، وتقمع في الأخرى. ولن ندخل
هنا في ملاحظة (وهو عمل قد لا يخلو من فائدة) المظهر الذاتي للاستراتيجيات الحديثة
الخاصة بتقطيع الحقل التاريخي الذي سيكون فيه الدفاع عن الحوزة الأكاديمية (كرسي
الدراسات) ضد تهديدات الجار المحتملة بالاستيلاء (وإذن بد إلغاء المنصب) أقل
أهمية ، بما لا يقبل أي شك ، من شغف الاختصاصي بمادة اختصاصه. ولنحتفظ فقط
بهذا الخطر الموضوعي : أن الرفض المشروع للتعميم المفرط يشكل نقطة ممتازة لرفض
العمل الخاص بتكوين المذكرات. وسوف تلقي دقة الاختصاصي حينئذ ، بضربة من
سحر يفوق الوصف ، مع تسرع الفاشل عند أدنى درجات المعرفة . ويشرح لي أحدهم ان
كل بقرة عالم من العوالم ، ويشعري آخر أن كل الأبقار رمادية في ليل «مانا» . ولكن
أحدًا لا يقول لي ما يتحدث بقرة ، أي ما يعني من أن أخلط بينها وبين سيارة ، أو بينها وبين
أخت جدتي .

والواقع القائل بأنه لا يوجد شخصان مثيلان فوق سطح الكوكب لن يعوق

(١) ارثيب العلوم الاجتماعية للأديان ، عدد ٤١ ، كانون الثاني - يناير / حزيران - يونيو ١٩٧٦ ، محاضرة في « الكوليج
دوفرانس » .

الـ «جس البشري» ، وهو وحدة تناسلية محدّدة بدقّة ، عن أن ينمو لصغير الإنسان ذراعان لا جناحان . وقد يكون من العملي هنا العودة الى التمييز الذي كان «جوهنسن» أول القائلين به بين «نط الوراثة» و«نط الظاهرة» . والجزء الوراثي حقيقة منطقية خالصة : لم يرها أحد قط ، ولا حتى بالمجهر . ولا تُرى سوى انماط الظواهر ، لدى الأفراد . ويصف نط الوراثة المميزات الأساسية للجنس أو «البيان الأمثل بالاحتمالات الخاصة بكل جنس» ، كما يشكّل نط الظاهرة التجليّ المتغيّر والفطري لتلك الاحتمالات في الأنظمة المردية المراثية . ويعثر في الألسنية على تمييز آخر - ربما كان مستمداً من السابق - في زوجي الـ «أهلية» و«الخاصية الفكرية» اللذين أدخلهما «تشومسكي» في «نظرية التركيب اللغوي» . ولا يخفى كيف أغفل هذا الأخير الفوارق الفردية والثقافية ليفترض (أو يقدّم كاطروحة) الوجود (المثالي) لنحو شامل ، ثابت بالنسبة إلى الأفراد ، وغامض في مختلف اللغات وثنى الأحوال المجتمعية . فهناك أهلية حقيقية مرتبطة بكل لغة (وهي «المعرفة التي يملكها المتكلم بلغته») ، وتنظّم الخصائص الفكرية (أو «الاستعمال الفعلي للغة في المجتمعات الفعلية») . ولكنه دُفع بالنحو التوليدي إلى أن يطرح بعكس تبار الأهليّات الخاصة «أهلية» مثالية أو فطرية (سوف تُحدّد بنى الدماغ البشري العصبية وإوالياتها في الدرجة الأخيرة) يقابلها من الجهة الأخرى «متكلم مثالي» يُنظر اليه كفاعل شامل . ونودّ هنا مدّ التشبيه بوضع افتراض بأن كل ديانة ، كل تكوين إيديولوجي يمكن أن يُقرأ على أنه نتيجة مسبقة لأهلية نوعية ، بوصف الديانة الطبيعية بالنسبة إلى البيانات التاريخية ما هو النحو الشامل بالنسبة الى اللغات الفعلية : نظام قادر على إنجاب ما لا نهاية له من الاعتقادات الممكنة بواسطة مجموع محدّد من العناصر المحدّدة بعلاقاتها وتناقضاتها المتبادلة (وهي كليات شكلية ومادية) . وبما لا ريب فيه أن الافتراض سيقى في حالة الحفز ما دامت لم تُصنغ قواعد تحوّل داخلي (تسمح بالانتقال من الأهلية الفدّة الى الخصائص المتشوّعة ، والعكس بالعكس) ، ومثل هذا العمل يتجاوز في الوقت الحاضر قدراتنا ومعلوماتنا (لكن ليس في شروط تنفيذه ما هو طوباوي ، في إطار جماعي وبيعض الوسائل) .

ليس للزمرة الشاملة وجود ؛ ولا للمتكلم الشامل ايضاً . ولكن جميع الناس يتلقون عند ولادتهم ملكة لنطق ، وجميع الرمرر تتلقّى عد تكوّنهما مدكة الاعتقاد . ولا تفترض

ملكة الكلام أن يتكلم كل الناس لغة الـ « فولابوك » أو « الاسبيرانتو » ؛ ولا نفترض ملكة الدين دبابة شاملة واحدة . فهي تعني ببساطة أن كل تكوين جماعي متدين بالقوة بدين ، أو هو يملك الأهلية لديانة خاصة - باعتبار أن قانون تأليفه يحمل في طياته قانون إنسال ديني (بالانفصال عن الذات) وتتضمن الزمرة - بوصفها خسيطة علائقية - في تعريفها استعداداً للـ « قدسي » مستقلاً عن أجهزة تخصيص القدسي أو فرضه . وتؤلف الديانات القائمة علم أشكال أحفوري لتركيب لغوي مثالي غير محدد العمر .

وسوف يتيح لنا فحص مقارن للديانات التاريخية بلا شك ان نفرز عدداً ضئيلاً من الكلّيات بشكل علاقات ، او تضادّات ثابتة ؛ أو هو سيسمح لنا بالحري بملاحظة الشمولية الشكلية للعلاقة عن طريق التصادف . ومن المعلوم أن أعرق تعريف للمقدّس هو أنه بضادّ المدّس (ومعلوم كذلك ما أضفاه هذا الاكتشاف البارز على « روجيه كايوا » من إعجاب) . ومعلوم أيضاً التعريف الأشد اقتضاباً للديني بأنه تجربة الغيرية الجذرية « ومعلومة كذلك نتائج الردع اللافتة للنظر التي تستخلصها منه العلوم الباحثة في الظواهر) . وأما « رودولف أوتو » (١٨٦٠ - ١٩٣٧) الذي ندين له بالتسجيل السامي للمقدّس في خاتمة « كل من هو غير » فقد كان يؤكد أن « الدين تجربة الخفي ، وهنا أساس التصوّف » . وإذا كان صحيحاً أن الدين « لا تنضب تفسيراته العقلانية » حين يُنظر اليه على هذا النحو فإنه يخيّل إلينا أن تفسير عدم الكمال ، الجزء الوراثة المنطقي للزمر ، يكفي - من غير ان يستنفد اللاهائية المحتملة لأنماط الظواهر الدينية - لأن يجعل ميزة عدم النضوب الخاصة بنتائج الفوز الدينية المسبقة عقلانية وهو يقدم نفسه ، إن جاز التعبير ، كدالة جبرية بين العلاقة بالغيرية والتضاد القطبي داخل / خارج (« نحن » و « نحن أنفسنا ») ، أي أصغر قاسمين مشتركين قائمين في أكثر وصفيات التجربة الدينية تبايناً .

« ديانة طبيعية » : إنها خسيطة سلوك شامل وفطري مستمدة من البنية المنطقية للزمرة . وتكتفي هذه الأخيرة بالإشارة إلى أنه سيكون ، دائماً وفي كل مكان ، داخل مجموع اجتماعي مستقرّ عنصر فوق اجتماعي قيد التدبير ، ولكنها لا تحدّد نمطيات تدبير شؤون هذا العنصر الذي تدخل دراسته في اختصاص التاريخ وعلم الاجتماع . وليست هذه النمطيات مؤلفة بالطبع - من حسن الحظ أن الإدارات ، من « انكا » ،

واغريقية ، وملكية مطلقة ، وبرجوازية ، وبروليتارية ، الخ ، لا تشابه - ولكنها
 نمطيات : لا تملك في نفسها مبدأ اللامعقولية الخاص بها . وأما الطبيعة فليست ما يبقى
 بعد أن تُنسى الثقافات ؛ بل هي ما لا يقدر مرُّ التاريخ عر زمرة اجتماعية أن يمرَّه .
 وسيقال حينئذٍ في الطبيعة ما قاله « جوريس » في الوطن : قليل من التاريخ يُبعد عنه
 وكثير منه يُعيد إليه .

للذكرى ، ومن غير موازنة : لقد قدّم « داروين » عام ١٨٧٠ أطروحة شمولية
 التجليات الانفعالية وفطريتها (« تجليات الانفعالات في الإنسان والحيوان ») . وما لبثت
 أن زال نفوذها بعد أن بين « كلاينر » و« لابر » أن هناك تنميّطاً ثقافياً للانفعالات ،
 كالفرح ، والدهشة ، والغضب ، والحزن ، والخوف ، الخ . . . التي يبدئها صيني ،
 وأن هذه الانفعالات تستعصي على الانتقال إلى اميركي أو ألماني ، كما يستعصي عليهما
 فكّ رموزها أو سبر أغوارها . ومنذ ذلك الحين أبدي وأعيد في تجارب واختبارات ،
 بشكل علمي ، كان من نتيجتها في النهاية إعطاء الحق لأطروحة العالم الطبيعي التي لم
 تعد معمولاً بها^(١) . فإدراك تشكّلات الملامح والقسمات فوريّ من ثقافة إلى أخرى ،
 وشمولية حركات عضلات الوجه لا تؤكّد ان صينياً سينغضب أو يفرح بتأثير الحوافز التي
 تحفز اميركياً أو ألمانياً ، أو للدوافع التي تدفعها ، وإنما الغضب والفرح كليتان من كليّات
 الحساسية . وإذا كانت شروط التدريب متغيّرة إلى أقصى الحدود من ثقافة إلى أخرى فإن
 سلوكيات الانفعال المدوّنة في برنامج النوع تبدو وكأنها لا متغيرات طبيعية ، على الرغم
 من ان شروط الإثارة التي في البرنامج متغيّرة ثقافياً من جهتها .

وليس هناك من منافسة أو استبعاد متبادل بين معطيات تاريخ الأديان وافتراس ديانة
 طبيعية . ولا بين دراسة أنواع النحو المخصّص و« النحو التوليدي » . وطبيعي أن تبدو
 لنا دراسة الأول أكثر تنويراً من دراسة الثاني لأن ما يميّز الناس بعضهم من بعض
 بهمّهم ، كما كان « تشومسكي » يقول ، أكثر مما يهمهم ما يجمع بينهم . « وينبغي أن
 يصدق الشيء نفسه على الضفادع ؛ فمما لا ريب فيه أنها يجب ألا تهتمّ لما يجعل منها
 ضفادع ، ولكن . . . لكل ما يجعل الضفادع تتعارف فيما بينها . فهي لا تشغل نفسها

(١) بول اكمن ، « الحث » ، العدد ١١٧ .

بالـ « صنفعية »^(١) . وعدم الكمال الذي لم يسبق أن كان بحد ذاته افتراضاً مسلياً ، لا يلتفت الأنظار بشكل عفوي بوصفه سقف الإبداعية السياسية فهو يترك حرية كبيرة في التحرك ، من أسفل (تاريخ الأديان مفتوح) ، ما عدا حرية خرق السقف . وفي وسع القدرة على الاعتقاد أن تفعل عبر عدد غير محدود من الاعتقادات ، وتبقى الأرض المطلوب تملكها منيعة وثابتة ومدرجة في برنامج الزمر البشرية . وعدم الكمال مؤسس المقدس الاجتماعي ، والدين مؤسسته . وبهذا المعنى يمكن أن يقال في « الديانة الطبيعية » إنها مجازية ، إذا كان المقصود بذلك نظام اعتقادات معيناً . وتجربة المقدس شاملة وأولية ، بوصف الدين (أو « الإيديولوجية ») لا يشكّل سوى إعداد ثانوي . وإذا كان الدين كواقع ثقافي وسبيلة لإدارة شؤون المقدس الاجتماعي فإنه ينبغي كذلك حياة ما تُدار شؤونها . انه والحالة هذه : هذا « الشيء الخارجي الذي يفوق طاقة الأفراد » - وهو التعريف الأدنى ، وإن كان مقبولاً بالاجماع ، للـ « مقدس » الذي لا يلتبس طبعاً بالإلهي . وبدون عدم الكمال لا وجود للدين . وبدون طبيعة (طبيعة الزمرة) لا وجود لثقافة (ثقافة الزمرة) .

٢- في التاريخانية بوصفها استدلالاً خاطئاً

ألم يحذّرنا التدرّب التاريخي على وقائع انقطاع الاتصال ، هذا المكسب الذي لا مراء فيه للبحث المعاصر ، ألم يحذّرنا بما فيه الكفاية ، وعبر مفهوم الذهنية مثلاً ، من مكاييد الاتصال والتساوق والشمولية في تصوّرنا الساذج لوقائع الحساسية^(٢) ؟ أليس « لوسيان فيشر » ومدرسته هما اللذان أعادا الاعتبار إلى الشعور بوصفه موضوعاً علمياً ، طارحين أوليته (« وعلم النفس ، أياكون حلم مريض إذا فكرت أو قلت هنا إنه بالذات في أساس كل عمل تاريخي ذي قيمة ؟ ») ، ولكن مع الشرط الصارم بأن يُنظر إليه على أنه الـ « تاريخ » ، وبالأخص مفولاتنا اليوم على من كانوا أحياء بالأمس ؟ ويخضع علم النفس الخاص بشعب من الشعوب لمستوى غذائه ، وتقلّبات المناخ ، وضغط البيئة ،

(١) حوارات مع « منشورينا » ، (فلاديمير) ، ١٩٦٧ .

(٢) لوسيان فيشر ، « علم النفس والتاريخ » ، ج ٨ من الموسوعة الفرنسية (١٩٣٨) ، وكذلك « الحساسية والتاريخ » كيف يعاد بناء الحياة الاجتماعية في انصهار الخوالي ؟ (« حوليات » ، ١٩٤١ ، السنة الثالثة ، المجلد ١ و ٢)

ومعدل الوفيات - كما يخضع علم النفس الخاص بالفرد للتجهيز الذهني الذي تضعه زمرة بتصرفه ، والذي يضع الزمرة بالمقابل « في » الفرد . أوليست إعارتنا انفعالاتنا ولغتنا وطرق تفكيرنا الى صانعي احداث الماضي - لكي نعيش عليها في ذلك الماضي من جديد وندهش بالتالي من أنه « لا جديد تحت الشمس » هي تلك المغالطة التاريخية التي تصنع ، بالعبرية او بالحيلة ، نجاح القصص التاريخي ؟ وللشعور الديني تاريخ ، كما للتعلم بالحياة ، والاعتقاد بخلود الآلهة ، الخ ؛ « وليست المسألة مسألة عناد في تحديد طرق عالمية للشعور والتفكير والعمل قد لا تكون موجودة ، تحديداً سطحياً » (شارل بلونديل) . وقد كان « هنري بر » يشكو في الوقت نفسه من أننا « لا نملك تاريخاً لـ « الموت » - لـ « الحب » . لـ « الفسوة » ، لـ « الفرح » . ونكاد نملك شيئاً منه عن « الخوف » . وتاريخ العواطف ، « هذا الصامت الأكبر » (ل . فيشر) ، قد استعاد نطقه بشكل جيد ووتيرة بات من الممتنى معها اليوم إطلاق صيحة مضادة : ما هو هذا الموت الذي تُقصّ علينا قصته ؟ وما الذي لا ينفك يزودنا ، بالامس واليوم وغدا ، بهذا الشعور المعروف تماماً فلا ننفك نسميه فرحاً ؟ ومن أين استمرار الناس في إبداء الخوف وقد مضى العام الألف ، وقبل قدوم العام الألفين ؟

هناك تاريخ وجغرافيا اجتماعية للخوف^(١) . وقد اكتسب هذا الشعور أشكالاً وأنماطاً في التعبير مختلفة غاية الاختلاف خلال تاريخ « الغرب » - أشكالاً وأنماطاً مرثية وقابلة للوصف مذاك ، في دراسة الأيقونات ، وفي الأدب ، وفي علم دلالة الألفاظ ، الخ . ولكن حالة الخوف ، من جهتها ، أصلية ومتواترة . ويتفق أن تكون « الحاجة الى الأمن » أحد العناصر التي تكوّن واقع البشر - حتى وإن لم يكن القلق الأساسي الذي تعبّر عنه قابلاً على الإطلاق للتقنين حسب الأدوار ذاتها . وسبب هذا التكوين هو الذي ينبغي أن يشرحه تأمل في الجوهر السياسي ، نظراً لاكتفاء التاريخ بوصف كلفيته . ومن المعلوم أن الجوهر السياسي لا يتهي بل يبدأ ببيولوجيا الأعصاب ومعها . فأى نوع من اللبونات الولودة هو الحيوان السياسي ؟ الجواب الأول ، مراعاة للترتيب الرمزي : ذاك الذي يملك ابناً محور عصبي لدى ولادته . وأشد اللبونات جميعها ابتساراً مخلوق بهذا

(١) لوسيان هير ، « الحاجة الى الأمن » (حوليات ، ١٩٥٣ ، ص ٢٤٤ - ٢٤٧)

الشكل ، من الناحية الجسمانية ، لأنه سيطلب الحماية طوال حياته - ومن البالغين قبل أي كان . ولسوف يعرف التاريخ في وجه حالة التبعة الطبيعية جداً هذه سلسلة من عروض الحماية الدينية المختلفة عبر الأرواح « الحافظة » من الشرور في المعتقد البدائي بتعدد الشياطين ، والآلهة « الحماة » في مذاهب تعدد الآلهة ، و« المخلص » الأعظم والقديسين « الشفعاء » في المسيحية . ولسوف يتمكن « لوسيان فيقر » من إقامة ترابط مدهش بين رواج شركات التأمين ومسار انتزاع المسيحية من النفوس ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر . ولكن لم وعم ينبغي على الفرد الاجتماعي باستمرار ان « يؤمن على نفسه » ؟ ليكن : إن خوف العام « الألف » ليس الخوف من « الطاعون » في القرن الرابع عشر الذي ليس بدوره « الخوف الأكبر » عام ١٧٨٩ الذي ليس بدوره الخوف من النوويات والسرطان في القرن العشرين ، الخ . ولكن ما الذي يعيده ، لا كما كان تماماً ولا هو خوف آخر تماماً ، ضخماً ، مستعصياً على التدارك ، قهّاراً ؟ وأية حاجة تليها لا جدوى المحجر الصحي بالأمس والملجأ النووي اليوم ؟

في البدء كان « الجزع » . وإن له لسدوده ، وصرخاته ، وقصائده ، وحفلات طرد الأرواح الشريرة الخاصة به . وماذا لو كانت له أيضاً قوانينه ؟ فهناك تاريخ ، ذو مراحل قصيرة (جيلية) ، للحب الذي تحبه الامهات^(١) ؛ وال « فرح » غير وجهه الجماعي بانتقاله من شطحات أجدادنا الصوفيّة إلى حبور إخوتنا النضالي . ولكن إلّا ما يرمز الفرح ؟ وهل يعني اختراع عاطفة الصبا ان حالة الطفولة لم تكن موجودة قبل القرن الحادي والعشرين ، وأن انعدامها كان فقط بين طبقات « الغرب الأقصى » المهيمنة ؟ وهل تغيّرت « الصورة » الأبوية (التي وظيفتها إقامة علاقة بين الجسم وواقعه) ، كما كان يقول « لاكان » الشاب) بتغيّر الدور الأبوي ؟ إن هذه الأسئلة الرقعة تبدو وكأنها نسيت أنه لم يُتَظَر قيام تاريخ الذهنّيات لتصفية آخر طفرات « الطبيعة البشرية » على ساحة التفسير التاريخي .

إن وسواس التاريخ يستند الى استدلال نظري خاطيء تتخذهُ متكاً جميع متغيّرات

(١) البرابيت بكثير ، « الحب فوق ذلك » (علاميون ، ١٩٨٠)

الإنسانية النظرية (من المادية التاريخية بوصفها « إنسانية واقعية » إلى أشيع المثاليات الخلقية) .

والتفكير (المقتن من القديس «أنسلم» تقنياً كنسياً) الذي يمكن بحسبه الخلوصل الى وجود « الله » بمجرد تحليل جوهره يدعى « برهاناً اناسياً على وجود الله » . ومُدرك الكائن اللانهائي هو مُدرك كائن يجمع في ذاته كل نعموت الكمال ، والوجود أحد هذه النعوت ؛ إذن لا يمكنني التفكير في « الله » دون أن أطرح أنه موجود . وقد ابتدعت النزعة الحديثة الخاصة بـ « العلوم الاجتماعية » تفكيراً موازياً لتفكير اللاهوتيين يمكن تسميته « البرهان المنطقي على انعدام الطبيعة » : يستخلص من انعدام التمثيل المطقي للطبيعة (بوصفها كياناً منفصلاً) أنها لا كائن . وهذا التفكير ، وهو سالب للأول ، بعكس الخطوة نفسها ، وهي تتمثل في « استخلاص منطق للكائن » . وكما أن مُدرك شيء من الأشياء لا يستتبع والحالة هذه وجود ذلك الشيء فإن لا مُدركه لا يستتبع كذلك لا وجوده . ولا يعقب كون الطبيعة عاجزة عن أن تغدو مُدركه بمعزل عن التاريخ أن يكون التاريخ قادراً على أن يُتصور عن الطبيعة .

وإذ ينطلق « مسار الفكرة » (ماركس ، ١٨٥٧) من المجرد إلى محسوس الفكرة فإنه يقلب بالفعل الـ « مسار الحقيقي » ، ولكن نقطة الإطلاق « الحقيقية » للمسار هي الحقيقة المحسوسة ؛ وتبقى موجودة على هذا النحو بمعزل عن طريقة التحليل (« طريقي في التحليل لا تنطلق من الانسان المحسوس ، الخ . . . ») . فصحيح أني لا أستطيع مثلاً تصوّر الأسرة بحدّ ذاتها ، أو الحاجة الغذائية بحدّ ذاتها . ولكن ذلك لا يرتخص لي أن أعلن : النسل ، إنه لا علم لي به ، ولا بوظيفة الغذاء . فلا وجود للأسرة بوجه عام : ما الفائدة من التفكير في الصبا (وماذا يعني القول « لأجل أننا كنا جميعاً اولاداً قبل أن نكون رجالاً ») ؟ ولا وجود للجسم البشري بوجه عام : ما الفائدة من التفكير في الميول والحاجات ؟ وإبطال خاصية مبهمة في عملية تجريد « حاجة » شيء وإلغاء الخاصية الموجبة حقاً للحاجة شيء آخر ، والخلط بين الشئيين معناه الحكم على الإنسان بأكل الرمز الاجتماعي والتدفؤ بالروايميز (ومعلوم أن البشر ليسوا جميعاً القديس « بودريار » الذي يحقق معجزاته على الورق) . وتحويل الحاجة الفطرية ، أو المادية المحسوسة عموماً ، إلى مجرد « شرط » أول يفرضه التاريخ معناه كذلك تحويل الكائن

الطبيعي إلى «شكل منطقي بحث»، بحذف الخاصية الموجبة للتعين. كما لو كانت أولية عامل في معرفة الواقع تسبب أولية هذا العامل في الواقع نفسه. وللأشكال التاريخية للزمر البشرية قرارها الأول في الإكراهات الفعلية المنبثقة عن وضع حيواني لا يمكن تجاوزه. وأنسنة الوقائع الاجتماعية تبدأ بجعل هذا الواقع العضوي الخام، أي وجود أضراس طاحنة، ومعدة بسيطة، ومعيّ متوسط الطول، اجتماعياً - وليست هذه البداية متسلسلة في التاريخ. وينبغي إعادة قراءة ما كتبه مؤرخ للتقنية في الأزمنة القديمة مثل «لوروا - غوران»، لالتحطيم الوثن تاريخ، وإثما لوضع مثال «بروميثيوس» فوق قاعدته من جديد.

مثال: «لو كان للإنسان أسنان كاشطة ومعدة حيوان مجترّ لكانت أسس علم الاجتماع مختلفة اختلافاً جذرياً. ولكان، بقدرته على استهلاك النباتات العشبية، يؤلف كالجواميس مجموعات من آلاف الأفراد لانتجاع المرعى. وإذا كان من أكلة المنتجات اللحمية فقد رأى نفسه في البداية يفرض على نفسه شروطاً للتجمع محدّدة بدقة. وإنها، بكل تأكيد، ملاحظة مبتذلة، ولكن لا وجود من غيرها لنقطة انطلاق إلى دراسة التجمع البشري»^(١).

ويتفق أن يكون الإنسان الوحيد في رتبة الثدييات القادر على استهلاك اللحم الحيواني والمنتجات الخضرية في آن. ويحدّد هذا الاستعداد الجسماني الحادث قطعاً جهازاً بقاءً شاملاً وضرورياً سوف نجده عند الـ «بيغمي» و«هنود أميركا» والـ «أسكيمو» ويكون نسبياً للعلاقات الاجتماعية. «وتستجيب العلاقة غذاء - أرض - كثافة بشرية، في جميع مراحل التطور التقني الاقتصادي، لمعادلة ذات قيم متغيرة ولكنها مترابطة»^(٢).

مثال آخر. القسم الجنسي للعمل المنتج التي لا مقابل لها في العالم الحيواني الأعلى. فـ «في جميع الزمر البدائية المعروفة في أثناء حياتها يعود الصيد بشكل طبيعي إلى الرجل وجمع الغلة إلى المرأة». وتعرف هذه الثابتة تنميطات تاريخية وغطيات اجتماعية

(١) الحركة والقول (ج ١، القضية والكلام)، (ألبان ميشال)، ص ٢١٢.

(٢) نفسه، ص ٢١٣.

حضارية مختلفة ، ولكن هذه الأخيبرات تستند هي نفسها ، في التحليل الأخير ، الى داع فيزيولوجي : طول مدة الحمل ونمو صغير الإنسان نمواً بطيئاً بشكل استثنائي هما اللذان يمنحان النساء تحركاً أضعف وحرية أدنى .

أمثال القديس « أنسلم » في « علم الاجتماع » : « البنى العائلية ، عليكم بالانتباه ، إنه لا وجود لها في المجرّد . وما ينبغي إدراكه هو الأمرة « المحسوسة » ، المحسّنة تاريخياً ، التي تختلف بشكل ملحوظ تبعاً لأنماط الإنتاج والتكوينات الاجتماعية » .

بالطبع . لا يمكن إدراك الكيان الزوجي معزولاً عما يحيط به . وهذا لا يجمع ان نفترض جميع تنوّعات الحالة لا متغيّراً أوّل هو تزاوج ذكر واثني . وما دام الإنجاب يتوسّل علاقات متصلة بالجنس فإن العلاقة « بابا وماما وأنا » تبقى موجبة أولياً للنفس الفردية كما للجسم الاجتماعي . ومنطق التنظيم الجماعي محدّد بالـ « واقع » البيولوجي القائل باستحالة وجود أبوة جماعية للفرد : يلزمه أب « واحد » (طبيعياً كان أو لا) . أو : إنّ التحديدات التاريخية الاجتماعية للحياة الجنسية الفردية لا تلغي التحديد الجنسي للتاريخ الفردي والاجتماعي . ولا تشكل المسائل الناجمة عن المثلث الأولي معضلة على حدة ، بل معضلة بحدّ ذاتها - ولا يحلّ تحويل الـ « كلّ » الاقتصادي الاجتماعي حلّه معه بشكل تلقائي لسبب أساسي هو أن سرّ المثلث ليس اقتصادياً اجتماعياً (لدرجة انه ما من قرار اشتراكي بالفسخ والحلّ سينتزع من التحليل النفسي ، أو من الحركة النسائية ، أو من الـ « الانحرافات » الجنسية في « مدينة » السعادة ، أسباب وجودها) .

والإنسان هو الحيوان الوحيد الذي ينتج وسائل وجوده (والذي ، إذ يفعل ذلك ، ينتج في نفسه حاجات جديدة ومعها في الوقت نفسه وسائل جديدة لإشباعها) . ولكن من الخطأ ان نستخلص من ذلك ان « الناس ينتجون ذواتهم عبر الانتاج المادي » . إذ هناك شيء مادي لا ينتجه الإنسان هو الإنسان نفسه - الذي يعيد انتاج نفسه لوحده . أنا لا انتج جسدي ، أنا لا انتج لساني ، أنا لا أنتج الزمن ، ولا نهاية أجلي . وما كنت لا أنتج الماعون لو لم أخلق ، بهذا الجسم ، وهذا اللسان ، وهذا الموت المنتظر . وأنا

كائن تاريخي ما دمت طبيعياً . لثقل : « إن الإنتاج المادي ، الأساس الحقيقي للتاريخ كله » (لوسيان سيف) معناه استبعاد تناسل الإنسان الحي تناسلاً حيوياً - عرقياً خارج القاعدة الحقيقية للتاريخ البشري ، ومعناه إذن اختراع تاريخ لبشر راشدين ، بلا جنس ، ولا صوت ، ولا رغبات ، أي تاريخ لا أحياء سليمي الأجسام والعقول . وغو القوى المنتجة المادية غير محدود ولا شك : والتفاضل التقني في هذا ، وإن كان يحتمل النقاش في تطبيقاته ، صحيح مبدئياً . فعملية تناسل الأشكال الحية تتم بطريقة موحدة (وليس في علمنا أن الاختبار الذي يقوم به علم الوراثة قادر على إفساد معطياتها الأساسية) : وهذا ما يجعل الواقعية السياسية ، وإن كانت بلا شك قابلة للنقاش في تعميماتها ، صحيحة مبدئياً . والمبدأ الأول مبدأ إقدام ، والثاني مبدأ إحجام (بالمعنى العلمي : أعلم أنني لا أستطيع أن أوّل خلق طاقة ، ولا تحديد وضع جزئيء وسرعته في الوقت نفسه ، ولا تحويل طاقة إلى عمل من غير مصدرين ، حار وبارد ، الخ . .) ولا يفرض مبدأ الإحجام العدول عن مبدأ الإقدام (بأكثر مما يفرض التكريرات التكوينية للجماعة التوقف عن صنع آلات جديدة وإغلاق المخترعات) . ولكن ليس في وسع أشد أنواع التفاضل التقني صلاية أن يججب أسس التنظيم . ولو قدر لدعوى الإنتاج الاجتماعي أن تجد قاعدتها الأخيرة في الإنتاج المادي لكانت المجتمعات البشرية غيّرت كلياً من روابطها الداخلية ورومورها منذ العصر الحجري الأخير . ولقد حقّ لـ « غاغارين » أن يُسرّ : إنه لم يلتق « الله » في الفضاء . ولكن « بروميشوس » رائد الفضاء التقى بعد هبوطه الى الأرض الرفيق « الأمين » العام الذي حبّاه بقلب خائف ، وامراته التي أثارت غيرته ، وأمه التي تحنو عليه . وراح يبحث على الفور عن البطاطا .

وأن لا يكون الـ « جوهر البشري » - بوصفه مجموع الخصائص البيولوجية المشتركة بين أفراد النوع والموجودة في كل فرد - موجوداً بمعزل عن التنوعات الحضارية والتطور الاجتماعي فليس معنى ذلك : إن المعطى النوعي هو درجة صفر من درجات البشرية التاريخية لا تنفك تبتعد عنها على خط تقدّمها . بل معنى ذلك : إن الطبيعة نسكن التاريخ من داخل والفردانية النفسانية - البيولوجية متمادة الى الفردانية التاريخية - الاجتماعية . وأن لا يكون من وجود في التاريخ البشري لتحديد منطقي ممكن لمعطى طبيعي أول فذلك لا ينتزع الميزة الطبيعية من عدد معين من الخصائص لا يستطيع المؤرخ تجاوزها بأكثر مما

يستطيع الفيزيائي في مختبره ، أو المناضل في اثناء حياته . والحاجة لا « تشرح » طرائق إشباعها ، ولكن لا وجود للطرائق من غير وجود حاجة . وإنه لمعروف جيداً : يفوق معنى الأكل على الدوام معنى التغذي ، ومعنى الجماع معنى الإنجاب ، ومعنى الموت معنى إسلام الروح ، ومعنى اللبس معنى تغطية الجسم . فما من أحد رأى بالعين المجردة الوظيفة البيولوجية للغذاء ، كما هي بحد ذاتها على كل حال . ومع ذلك فإنه إذا كان لكل شيء في الانسان قصة فالإنسان في كليته ليس قصة . فهناك قصة عن الطعام (التصرفات على المائدة ، الآنية ، المطبوعات نفسها) ، ولكن ليس للجوع قصة . ويتنظم تاريخ العمارة تبعاً للحاجة - مسكن ، وتاريخ الملابس تبعاً للترتيب . وتاريخ الحب ، وكذلك تاريخ الأسرة ، تبعاً للمثلث الأدنى بيولوجياً وللقصر « بابا - ماما » الخاص بالإنجاب قيمة اكتشافية معدومة في التحديد التاريخي للتصرفات الأبوية ، بله اختيار أب آخر غير الأب « الطبيعي » ، ولكن له قيمة رَحْمِيَّة هامة في بنية التنظيم السياسي . فهو يجعل عالم الأعراق الباحث في أنظمة القرابة أو المؤرخ التربوي يتسمان إشفاقاً ، ويُكيِّنا يومياً سُخْطاً على ما يكتبه المنظرون السياسيون الأذكى إلى درجة عدم التفكير في أمر بهذه التماهة . ولقد كان « ماركس » أباً طيباً . ولو أن سَمِيَّة العالم تَرِث للتفكير في ذاته تفكير الأب ، أو للتفكير في الإلزامات التاريخية المنبثقة عن الحاجة البيولوجية إلى الآباء ، صغاراً كانوا أو كباراً ، فلربما كان مصيرنا الجماعي يكون ، منذ قرن ، أقل قسوة (أردأ الآباء هو الأب الذي يجهل ذاته) .

٣- الطبيعة والتاريخ: زوجان لا ينفصلان

إن غيبيات التاريخ التي يقوم القرن العشرين بتجربتها العملية هي الهدايا النظرية من القرن التاسع عشر . وليس من المؤكد ان غيبيات الطبيعة التي يسم إعدادها في نهاية هذا القرن تؤلف هدايا نافعة لمساعدة القرن الحادي والعشرين على افتراض تاريخه السياسي .

لقد أوتي القرن التاسع عشر الأوروبي « كشف » التاريخ بوصفه عامل تغيير للطبيعة . ويملك القرن المشرون العالمي « كشف » الطبيعة بوصفها عامل صمود في وجه تغيرات التاريخ .

وينظر القرن التاسع عشر الفلسفي إلى الطبيعة « وراء » بوصفها النير الذي يجب التحرر منه ، والماضي الذي يمحي بلا رجعة ، ونراها تعود للنهوض « أمام » نا بوصفها مثلاً أعلى ضابطاً أو فردوساً منشوداً . وإنه لتبديل بلا جدوى من قرن إلى آخر ، بين الرجعي والجديد ، بين حالات الحنين وحالات التوقّع .

لقد شهد « ماركس » انفجار الثورة الصناعية : سكك الحديد ، وحرقة النسيج ، والرق ، ورصف الطرق ، والآلات البخارية ، وتنفيذ حروف الطباعة سطريراً . منتجات العمل البشري . وأعدّ « فيورباخ » - ضده المقترض لإظهار قيمته بالتضاد - بوجه « هيغل » فلسفة في الطبيعة (طبيعة الطبيعة ، وطبيعة المسيحية ، وطبيعة الانسان ، إلخ) ؛ وأعدّت الماركسية « ضد » فيلسوف الغابات والحقول هذا ، في نقد للمادية الطبيعية مُجمّع بنجاح في الـ « أطروحات عن فيورباخ » (« الوثيقة الأولى التي استودعت فيها البذرة العبقريّة للمفهوم الجديد للعالم » ، انغلز ، ١٨٩٥) . وصرّحت الحقبة التي خلّبتها الصناعة بفخرها وأملها في قلب « النظام السائد » . « لم يكن من الفلاسفة إلا أنهم فسّروا العالم بطرق شتى ، والمقصود الآن تحويله » (الأطروحة الحادية عشرة عن فيورباخ) . ولا تزال ضربة النفي هذه تدوّي في كل مكان على الكوكب تعطي فيه الثورات السياسية والتقنية لانطلاقة قوى الإنتاج ضربة الانتداء . وإنه لواقع حال التقدّمية النظرية في الـ « بلاد التي في طريق النمو » .

وما هوذا القرن العشرون النظري المشرف على الانتهاء يعيد ، ولا سيما في البلاد المتقدّمة ، مثال الطبيعة الذي ينسج على منواله إلى مرتبة الشرف : البيو - فيزياء ، علوم البيئة ، علم العادات ، الانثروبوجيا ، الآماد الطوية ، إلخ . وبعد السكره بالآلية الصناعية الإحساس بجفاف اللسان لقرط تناول الشراب أمام المذهب الطبيعي . وبعد الحماسة للعمل خفوت الصوت . وبعد النشاطية التاريخية ردّ الفعل الكوزمولوجي (والسياسي ايضاً) . وإذا كانت لأسباب الموضوعية لعودة العصا هذه تفقّ العيون وتصلّك الأسماع فليُسمح لنا أن نحسم هذه الأمور المتبدلة بملاحظة نابعة من حسن الإدراك : إن كل « كشف » ، بالإضافة إلى أنه يتخذ غالباً ، وبالارتفاع إلى أقصى الحدود ، مظاهر نهاية العالم (« الخير » و « الشر » يتبادلان الأدوار ايضاً) ، يُحدث آثاراً انهياراً ، أو فقدان ذاكرة ، خطيرة .

ومن وجهة نظر نقدية يبدو من الوهلة الأولى أن الطبيعة ليست شيئاً بل هي « لحظة علاقة » تناقضية . وبهذا الشكل تبدو أمام أشد أنواع الاستدكار سطحية . الطبيعة والرحمة (پاسكال) . الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي (روسو) . الطبيعة والتاريخ (ماركس) . الطبيعة والحياة (برغسون) . ويقوم الرقاص المنطقي بحركة ترجّح متواترة عجيبة ، وترى اللحظة الطبيعية قيمها تتعاقب مع الارتفاعات والانخفاضات الخاصة بالعلاقة التي تشكّل نقطة استهراقها ، بوصفها الموقع الأمثل الذي يوحد التطورات . ويقابل الماورائية الساذجة للطبيعة ضدّها الماورائية الساذجة للتاريخ ، ولكنهما متولّدتان كلتاهما عن نفس حركة انفصال كل طرف عن رابطة . والمذهب الطبيعي ماورائية للتلقائية التي يدعى عملها الفرعي « المذهب التلقائي » أو « المذهب القاعدي » . والتاريخانية ماورائية للإنتاج يدعى عملها المرعي « المذهب الإنتاجي » أو « المذهب الطوعي » .

٤- في المجتمع الشيوعي بوصفه أعلى مراحل المثالية التاريخية

أصبحت الماركسية النظرية المؤسسة للممارسة ، ولكنّ ما فعله ماركس كان عكس الماورائية تماماً . فالفكر الذي دارت آراؤه حول العمل لم يفكر قط في التاريخ بمعزل عن الطبيعة . وقد قال لـ « فيورباخ » ألا طبيعة بلا عمل . ولكنه يذكر الماركسيين بأنه لا عمل بلا طبيعة . وذكر في « رأس المال » أن « العمل أبو الثروة والأرض أمها » (مستعيراً عبارة « وليم بيتي ») . وتشويه الرسالة من قبل الفكر الاشتراكي استطاع « ماركس » رؤيته في حياته ، وبذل المستحيل لإصلاحه ، بطريق البريد إلى جاب غيره من الطرق . وكان الإخفاق المعروف لـ « مؤتمر غوتا » (عام ١٨٧٥) . وفي رأس البرنامج الاشتراكي هذا الإعلان الأساسي : « العمل مصدر كل ثروة وكل ثقافة » . وينقض « ماركس » على قلمه : « الطبيعة مصدر القيم المتداولة (وهذا هو ما تتمثل فيه الثروة المادية) ، تماماً كالعمل الذي ليس هو نفسه سوى مظهر لقوة مادية ، قوة العمل البشري » . في الواقع : ماذا يكون مصير عامل بلا وحدات حرارية ، وصناعة بلا مصادر طاقة ، وتحول بلا مواد أولية ؟ ولم تمنع هذه الملاحظة الجاحدة ، ولكن النابعة

عن حسن الإدراك، من أن يرى «نقد برنامج غوتا» في أحد الإدراج، بعد أن أخضعه زعماء حزب العمل الألمان للمراقبة بحيث تبني «المؤتمر» العبارة المجرمة من غير تعديلات. وقد عادت تلك الجملة بالنفع لأنها حولت (على الورق، وفي الرؤوس) أبطال العمل الصناعي إلى مالكي مفاتيح الثروة والثقافة في العالم المتمدن.

ولم تكن استبدادية الإنتاج قد سقطت مع ذلك من السماء. فأي استيهام عنيد كان قد استطاع إذن أن يوقظ عند مناصريها منطق «ماركس» العقلاني؟ أم أن الاستيهام كان موجوداً من قبل في منطق؟ وكيف أمكن الوصول إلى هذا اللامعقول؟

لا يمكن الإجابة على هذه الأسئلة من دون العثور على الخيط الموجه لتفكير «ماركس».

فالعلاقة التناقضية طبيعة - تاريخ غمك كعنصر وسيط العمل الذي يسلك هذه المقولات بعضها في بعض بينها تفكك المادية النظرية ما بينها من روابط. وبالعمل الذي يستطيل صناعة يصبح الذاتي موضوعياً، والمكس بالعكس، وتتساوى الطبيعة مع التاريخ. «والتاريخ الاجتماعي... جزء حقيقي من التاريخ الطبيعي، أو من تحول الطبيعة إلى إنسان». وهذا التحول زمامه الإنتاج المادي. فالإنسان هو المخلوق الطبيعي الوحيد الذي لم يُمنح الطبيعة، بدءاً بطبيعته هو. وذلكم هو ما فات «فيورباخ» الذي كان يريد - بخلاف «هيجل» - أن يعيد الحقوق إلى الإنسان الواقعي بكل ما يملك من ثروة محسوسة. وغني عن البيان أنه لم يدرك المحسوس إلا في شكل «شيء»، لا في شكل نشاط - وهذا ما جعل مآذبه تكون «نظرية». فـ «فيورباخ» يتأمل الجوهر البشري كما يتأمل الأشجار المثمرة في بستانه: ناسياً أن أشجار الكرز ازدهرت بالتجارة، وتعهدت من رجال معينين، الح. وبالإجمال فلإن «فيورباخ» يذنب التاريخ في الطبيعة لأنه يذنب الممارسة الاجتماعية في الشيء المحسوس. فالممارسة تعني أساساً العمل، والعمل المادي يعني تحول العالم والعامل في آن معاً. «والإنسان بوجه عام» يُغفل الشروط المادية التاريخية للعمل المنتج. وما لا ريب فيه أن الإنسان مُستمد من الطبيعة (مثل شجرة الكرز). ولكن هذه الطبيعة نقطة انطلاق، لا قاعدة فعلية. إنها افتراض منطقي مسبق، لا حقيقة راهنة. وهكذا يتميز علم

التاريخ الواقعي الخاص بالإنسان بشكل جذري من العلوم الطبيعية بأن طبيعة الإنسان لا تعدو أن تكون شيئاً واحداً هي ونمو الإنتاج الاجتماعي . والبشرية من أولها إلى آخرها تاريخية بما هي من أولها إلى آخرها مُنتجة للعالم ولذاتها . والميزة الخاصة بالإنسان داخل الأنواع الحيوانية هي أنه لا يملك ميزات (طبيعية) بل أدوات (تقنية) . والناس « يبدأون بالتمييز من الحيوانات بمجرد أن يبدأوا بإنتاج وسائل وجودهم ، وتلك خطوة إلى أمام هي نتيجة تنظّمهم الجماعي بالذات . وإنتاجهم لوسائل وجودهم بشكل مباشر ينتج الناس بشكل غير مباشر حياتهم المادية نفسها »^(١) . أو : « إن « إنتاج الحياة » - سواء في ذلك إنتاج الإنسان حياته الخاصة بالعمل وإنتاجه حياة الآخرين بالإنسان - يبدو لنا إذن منذ الآن وكأنه غلّة مزدوجة : تعود بالخير على علاقة طبيعية من جهة ، وعلى علاقة اجتماعية من الجهة الأخرى . وفعل العلاقتين المشترك يحلّ التعارض والانسجام يتعايشان . ولكنّ الطبيعة البشرية هي الجانب اللإنساني في الإنسان : ما ينبغي على الإنسان الحدّ منه ليتمكّن من إنتاج ذاته بشكل كامل » .

وحين يستجيب حدّان كلّ لتحكّم الآخر ، فمعنى ذلك دائماً أن أحدهما أكثر استجابة من الآخر . والمحدّد عند « ماركس » هو ، بالتأكيد ، العمل ، والتاريخ ، والإنسان . وتمثّل الطبيعة القاعدة الجامدة بوصفها شرطاً مسبقاً للإنتاج ، وهي ، اقتصادياً ، المادة الأولى الواجب تحويلها ؛ وهي ، سياسياً ، الأصل العرقي الموغل في البُعد (الجماعة البدائية المسماة « طبيعية ») الذي ينبغي دائماً الانفصال عنه أكثر فأكثر (قسمة العمل ، إلخ) لتمكّن من العثور عليه يوماً في صورة كاملة . ومما لا ريب فيه أننا سوف نعود إلى نقطة انطلاقنا ، في نهاية المطاف تماماً ، في عملية لم الشمل الشيوعية ، إذ إن تاريخ البشرية الماركسي « أوديسة » يعلم فيها « عوليس » منذ البداية أنه لن يتيه في آلامه وأنه سوف ينتهي بالعودة إلى منزله . وفي انتظار ذلك يبقى أن الحدّ الأول في الزوجي طبيعة - تاريخ يحتلّ المرتبة الرديئة التي تذكّر بمرتبته « الامتداد » في وجه « الفكرة » عند « سبنوزا » ، أو بشكل أبسط ، مرتبة الفلاح في وجه العامل في المجتمع الصناعي . والفلاح الذي يزرع الطبيعة مدين للعالم الذي يصنع التاريخ بأكثر مما هو

(١) « الإيديولوجية الألمانية » في « دراسات فلسفية » ، ص ٥٦ .

مدين له هذا الأخير (ومن هنا الدور القيادي الأيل الى « حزب العمال » بما في ذلك داخل المجتمعات الزراعية) . والطبيعة هي مكان الماصي ، أو مكان التجزئة ، أو مكان اللاعقلاني ، أو مكان الحاجة الطارئة ، أو حتى مكان الإنسان المنزوع الملكية ، والتاريخ هو مكان التحول ، أو مكان التوحيد ، أو مكان التخطيط ، أو مكان الاستقلال الواعي ، أو حتى مكان الإنسان الساعي إلى استعادة جوهره الضائع في الخارج الطبيعي . وليس هناك ما هو مصنوع ، وكل شيء يصنع « نفسه » ، بحركة تبادل انتاج مزدوجة ودائمة تجمع المفعول الى الفاعل (« أصبحت العينُ العينُ البشرية بالطريقة التي أصبح فيها مطلوباً مطلوباً اجتماعياً ، بشرياً ») . جهاز المثل الكلاسيكي للامتداد أو للجسم ، بإستثناء أن « ماركس » استبدل الفاعل الأصلي التركيبي بالنشاط الاجتماعي المنتج أو « الوعي » الفردي الديكاري بالـ « ممارسة » الجماعية ، من غير أن يثور الجهاز المنطقي الخاص بالعلاقة المثلية . وانعدام التساوق واضح في العلاقة ، والمصالحة النهائية بين الطبيعة والتاريخ يمكن الحصول عليها في الشيوعية بأنسنة الطبيعة بأكثر مما يمكن الحصول عليها بتطبيع الإنسان . والماركسية إنسانية متكاملة . وهي تقول للشباب خيراً مما قاله لهم « أندريه جيد » قبل موته : « سيكون العالم كما تصنعونه » . إنها تقول : « سيكون الإنسان كما يصنع ذاته » . ولسوف يصنع ذاته يجعل العالم ملكه .

فالإنسان ينتج نفسه إذن ككائن نوعي في التاريخ ، وسيلبغ مسار الخلق الذاتي هذا أوجه في المرحلة العليا للاشتراكية أو قل الشيوعية

« والشيوعية بوصفها مذهباً طبيعياً كاملاً = الإنسانية بوصفها إنسانية كاملة = المذهب الطبيعي ؛ وهي الحلّ الحقيقي للخصومة بين الانسان والطبيعة ، بين الإنسان والإنسان ، والحلّ الحقيقي للصراع بين الوجود والجوهر ، بين التوضيع وتأكيد الذات ، بين الحرية والحاجة ، بين الفرد والنوع . إنها لغز التاريخ المحلول وهي تعرف نفسها على أنها هذا الحلّ » (١) . وعندها لن يكون شيء غريباً عن الإنسان الذي سيتمكن ، وقد استعاد كليّة طبيعته ، من النظر إلى نفسه في المرأة حيثما كان : الطبيعة تنعكس فيه ، وهو

(١) « دراسات فلسفية » ، المنشورات الاجتماعية ، ص ٣٥

ينعكس فيها . وإنما لمساواة بين الأصل والنهاية ، بين الفاعل والمفعول ، وإنما لنهاية التاريخ القديم ، أو ظهور تاريخ « شامل منذ البداية » (يحمل في طياته تحويل الجمع إلى الوحدة أو التعمديات القومية الطبيعية إلى الوحدة العقلانية لحضارة عالمية) .

وقد بلغت المثالية المطلقة ، في هذه المجموعة من الصور التي تشبه الصور الشعبية في متحف « أبينال » ، قيمتها الترجسية ، أو بالحري تشهد الـ « إنسانية الكاملة » بأنها لا تستطيع الكمول ، أو ملاقة مقلّماتها الأولى إلا بامتلاك « الرغبة المثالية السامية في انصهار الفكرة بالكائن » . وقد كانت الماركسية إنسانية أشد انسجاماً من الأخرى ، وهي تمتاز عن إيديولوجيات اليوم التي تصغرها سنناً (بما في ذلك الإنسانية الذاتية للـ « ممارسة » ، عند سارتر » أو الخطايبات المنبثقة من الأرومة نفسها (إنسانيات العمل الخلفي ، على طريقة « كامو » ، بالكشف عما يستتبعه منطق في تأسيس الذات ^(١) . والمغامرة الروبوسونية الشيوعية تبدو وكأنها نتيجة التحمّس لمثل أعلى عن استقلالية « عودة تأملية كاملة بالنفس » من ساحة الوعي النظري إلى ساحة التاريخ الجماعي . وإنما لتشهد ، في منطق المستحيل ، بتماسك رائع .

والانقلاب المفترض في الفلسفة المثالية يسجل في الواقع إنجاز المسيرة الماورائية - بعدما حلّ اللغز المثالي من قبل التاريخ وفيه ، وبوصفه تاريخ استعادة الفاعل ملكية الشيء ، أو الحاجة الخارجية عن طريق الحرية الذاتية . وقد تمثلت ثورة « ماركس » في إضفاء شكل المحاكمة التاريخية والنمطية العملية عن الاستيهام النظري الأصلي : « الفاعل بوصفه علّة ذاته » . وسقطت صورة الـ « الإنسان - الإله » من « الكون » لتعبر إلى التاريخ حيث سينهي مؤلف أيامه أيامه « حينما تضع ظروف العمل والحياة

(١) تؤكد المناقشات العائلية صلة القرابة - وحيثما يصدر المرء مثل « سارتر » عن مثالية الموضوع (التي تميز « الكائن والعدم ») فإن لي وسعه أن ينتقل من غير أن يذلّ مساحته أو يباي بالويل والثبور إلى المثالية الماركسية الخاصة بالـ « ممارسة » (أو « نقد العقل الجدلي ») . والإشكال هو - وفلاسفة الحرية الديكارتية يعاسون وهم في يومهم « العور » الماركسي . وللاحظ بأن الرجوع يتم بكل سر ، وأن « سارتر » استطاع فيما بعد أن ينتقل إلى ذاتية حلقة مطلقة من دور حل سبترارية حقيقي مع مرحسته ماركسية - وكوجيتو - البداية النظرية (١٩٣٥ - ١٩٥٠) ينتزع « ممارسة » تاريخية (١٩٦٠ - ١٩٦٨) ويعود إلى حالة الـ « مشروع » ، بوصفه نموذجاً تاريخياً - وقد عرف الفكر السارترية تغلّبات في لأحوال ، ولم يعرف قط تعلّلات في الطبيعة - وعلى كل حال فهذه هي صفة جميع المسيرات الفلسفية

العملية بين يدي الإنسان علاقات شفافة وعقلانية بأبناء جلدته وبالطبيعة » (رأس المال ، ١ ، ١) . ولن يكون ذلك في غد ، ولن يكون سهلاً . ولكن سيكون ممكناً بعد غد لأنه ليس في المجتمع الشيوعي سوى أن يحقق الإنسان القدرة التي يملكها على تحديد ذاته ، بوصف التحديدات الطبيعية التي تثقل في الوقت الحاضر عليه ، من خارج ، مؤقتة وقابلة للنقض . « والحياة الاجتماعية التي يشكل الإنتاج المادي والعلاقات الناجمة عنه قاعدتها لن تنقشع من فوقها الغمامة الصوفية التي تحجب مشهدها إلا في اليوم الذي ستظهر فيه أعمال أناس اجتمعوا بجلء إرادتهم ، وعملوا بجلء إدراكهم ، وكانوا « سادة حركتهم الاجتماعية الخاصة » . ولكن ذلك يتطلب في المجتمع مجموعة من شروط الوجود المادي التي لا يمكن أن تكون هي نفسها إلا نتاج تطوّر طويل ومؤلم » . (رأس المال ، المذكور آنفاً) .

وقد كان من الممكن أن تكون الشيوعية المثل الأعلى المستعالي لك « العقل الماركسي » ، بالمعنى الكانطي ، كمُدرك لشيء مستحيل « موضوع فوق قمة إمكان جميع الأشياء التي تجد فيه الشروط الحقيقية لتحديداتها الناجز »^(١) (كانط) . ولكن المقصود بالتأكيد هنا هو مسار موضوعي مقسم إلى مرحلتين انتقاليتين متميزتين (« دنيا » : الاشتراكية ، و « عليا » : الشيوعية) ، ومفهوم على أنه حركة حقيقية « تلغي الوضع الحالي » . والواقع أن المادية التاريخية تعترف ، وهي تنكر كونها طوباوية ، بجذورها الطوباوية . ومعلوم أن الحركة الحقيقية التي تصبّ في تجريد هي نفسها تجريد . ولأن يكون « ماركس » قد قيّد لحسابه ، لوصف المجتمع الشيوعي ، أقدم أوامر الاشتراكية الطوباوية البغيضة ، (« لكل حسب حاجاته » ، و « لكل حسب عمله ») ، فذلك يبرز بشكل حجر الزاوية في البناء النظري رواج العلم والطوباوية الذي لا مناص منه ، عطفاً بضربة واحدة أسوار الصين المنهجية الفاصلة بين نوعي الاشتراكية ، الطفولي والآخر . وهذه اللوحة التي رسم مشروعها « ماركس » عن المجتمع الشيوعي - الفوضى المحققة بشكل شامل - هي في نظر الشروط اللازمة لوجود نظام سياسي « ترييع الدائرة » . وحلوثها محروم من الإمكان المادي لأن تصوّرها محروم من الحقيقة المنطقية . (وهذا ما

(١) « نقد العقل المجرّد » - الجدلية الاستثنائية (ترجمة باري ، ٢) ، ص ١٢٤

قد يفسر كوارث المرحلة الأولى التي لم تكن تنزع بالتحديد إلى التقارب مع الثانية) .

هناك إذن ، والحالة هذه ، « شيء معطى » . مادي وشكلي . وكما أن الزمرة لا نستطيع التأصل في ذاتها فإن الفرد المنتج لن يكون فاعل وجوده لأنه ليس نتاج ذاته . واللبن الولود كائن من الطبيعة ، [المشتقة من الكلمة اللاتينية] : « ناسيسكور » ، [أي] وُلد . وشهادة ميلادي (« السيد دويون المولود في . . . من السيدة دويون ، المولودة دوران ، والسيد دويون ، المولد من . . . الخ ») تثبت لي من بين جميع الحقائق التي يمكن إيضاحها عن الإنسان أكثرها إزعاجاً وعمقاً وابتدالاً ، أي أن هناك أمراً واقعاً وأنه لا سبيل إلى أن نعرف لماذا كان هذا الأمر ولم يكن أمر آخر . والانسان بلا أساس ، فهو لا يعطي نفسه الوجود ، ويأتيه وجوده الخاص من خارج . ومن الممكن أن يُفسر المشروع الفلسفي للمثالية ، والاجتماعي للدين ، على أنه جهد لإبطال الاحتمال الذي لا يطاق بوجود ما هو طبيعي إبطالاً رمزياً . وأن تُفسر الاشتراكية على أنها امتداد في النظام السياسي لحركة طبيعية لدى الكائن البشري لإنكار الطبيعة ، نازع إلى إلغاء اللابسيطة الطبيعية للعلاقة الاجتماعية عن طريق ممارسة إرادة عقلانية وموحدة ، وبتأثيرها ، بإبطال الفرق الأونطولوجي بين ما ينمو وما يُصنع عن طريق عملية « علمية » لطرد الأرواح الشريرة ؛ الفرق بين ما يحدث وما يُخطط له ؛ بين ما يُنتج وما يتناسل . هذا إلى جانب كون مقولة الـ « ممارسة » (أو العمل) مُكلّفة إذابة تُميّز مفاهيم الـ « طبيعة » بنوع من حيلة ملتبسة ، كما لو أن « صنع » النبيذ أو « صنع » الإسمنت كانا عمليتين متماثلتين (لا يُصنع النبيذ ، ولا ينبت الإسمنت) ؛ أو كما لو أن الوضع الخاص بنوع حيواني أو الوضع المنطقي للزمرة كانا مما يُدَوّن ويثبت بالرهان ويودع لدى دائرة الشرطة ، عندما يقرّر أفراد أن يكونوا فيما بينهم جمعية (يحكمها القانون الصادر عام ١٩٠١) . ومن المحزن أن طبيعة الأشياء - كالإلزام المرجعي للزمر - وأشياء الطبيعة - كالمعدة البسيطة والتخصّص الجنسي لدى « الإنسان العاقل » - لا تقلت من قبضة « العقد الاجتماعي » بأقل مما تقلت من قبضة المشروع الخمسي البروليتاري .

والـ « طبيعة » بوصفها تدميراً هي دائماً عقاب على الـ « ممارسة » بوصفها تجريداً . مثال . خييات الـ « اشتراكية الواقعية » : سخریات الطبيعة من الزراعة الاشتراكية . ويؤدي الإلغاء في القانون ما يؤديه الاستغزاز في الواقع . والمصاعب المزمة

للزراعة (« لم تحترم قوانين إنتاج الحبوب ») : ثأر حالة الطقس من الزمن الذي مضى ، أو ثأر الفوضى المناخية من النظام الحسابي . وكذلك ثأر الأرض الزراعية من الفولاذ ، وثأر « بربرية » أشكال الكائن الحي من « تمدن » معايير الإنتاج .

اطردوا من براجمكم كل ما ليس قابلاً للبرمجة بل « معطى » ، وكل ما ليس مُعدّاً بل « خام » ، يزدد عَدُوٌّ ما هو طبيعي سرعة على سرعة . المحذوفات بالمراقبة من أجهزة الإعلام المحلي : الأخبار المتفرقة ، حوادث السيارات ، الجرائم العاطفية . والعالم كما ينبغي أن يكون - مصنوعاً ومطابقاً لما هو قائم - يدير ظهره للعالم كما هو ، « لا عقلياً » وأخرق ، ولكن الصحافة الجيدة لا تحذف الأخبار السيئة .

والارتجال الشفوي (الخطب مكتوبة مسبقاً دائماً) ، والباقة المفتوحة ، وطرافة الأسلوب ، والشخصيات القوية ، والبساطات الناعمة الصادرة عن العضوية ، وانتهاكات البروتوكول ، كل تلك من محظورات الأجهزة الرسمية .

وقوانين « مانديل » ، والـ « جمعيات الحرية » ، وأعمال « فرويد » ، الكاملة ، والنهود العارية على الشاطيء ، والسكرات ، وغير ذلك من نزوات اللاوعي (الفسائي) ، كل تلك أمور غير محبذة .

والهويات القومية ، وثقافات الأقليات ، والمشاعر الدينية « المتخلفة بعد زوال الأسباب » ، وكل أشكال مقاومة « الجبلي » للإرادي ، ومقاومة ما لا يُراقب للمراقبة ، ومقاومة ما هو على الأطراف للمركزي ، كل تلك أمور مريبة أو غير معجبة .

ولإنها لَلْبُؤْرَةُ المحتملة للصُدَاعات ، وأصل الانزعاجات والأحزان ، ونقطة الاستهراب المشتركة بين الاحتشام المصطنع والضيق الأكبر بالأمور القومية : فكرة ما عن الطبيعة تصنع « خارجانية التاريخ السلبية » (المُستوعَبة والمعيشة وكأنها مسار التطابق بين الواقعي والفكرة) .

وليست « الطبيعة » ، والحالة هذه ، مجرد مدخل الى « الممارسة » ، (بوصفها مستودع طاقة ، ووسائل عمل تقنية ، وقوة عمل طبيعية) ، بل هي تكييف من داخل الحقل العملي (بوصفه شرط إنتاج للإنتاج المادي) . ولأجل هذا انتصرت عند

« ماركس » ، بشكل نهائي ورغم أنف الحرافات ، الإنسانية السياسية على المادية التاريخية ، أو بالحري وجد الارتفاع نحو المنبع نفسه يتدحرج باتجاه المصّب ، وتوفّت الصفة على الموصوف . وطرّد « التاريخي » ، « المادية » .

وهذا هو بالضبط السبب الذي مكّن مادية التاريخ الاجتماعي الطبيعية من وضع المادية التاريخية موضع « الإخفاق » . ولكن هذا الإخفاق إخفاق الـ « مثالية » . وينبغي أن يقودنا إذن من جديد إلى أسس المادية . أي ، فيما خصّ النظام السياسي ، إلى القاعدة الحيوانية للديانات . هذه القاعدة التي لا تختلف في شيء عن القاعدة الطبيعية للممارسات البشرية .

٥- تكريس الطبيعة

من المستحيل في الواقع الكلام على الطبيعة ، أو التفكير فيها ، من دون الكلام على الدين ، أو التفكير فيه (وقد كانت صحيحة رؤية « فيورباخ » الذي حاول فلسفة الواحدة ، « و » الآخر) . ويتأكد التضمّن المنطقي ، الجذري ، أول ما يتأكد بالمعنى الوضعي . فكلمة « طبيعة » ، أو « فيزس » ، من الكلمة اليونانية « فيو » ، ومعناها ينمو ، أو ينمي . ومعاني الكلمة ، وهي متعدّدة ، « يبدو أنها تشكّلت بالإشعاع في اتجاهات عدّة حول فكرة بدائية هي بلا ريب فكرة النماء التلقائي للكائنات الحيّة تبعاً لنمط معين » (« لالاند » ، ١٩٢٦) . ولكن تلك فكرة الطبيعة ، بوصفها قدرة ، أو اندفاع ، أو قوة حيويّة . ولنستشر الآن « بنفيسست » . فهذا هو يقول لنا إنه إذا كان القاموس الهندو - أوروبي المقارن لا يتيح الوصول إلى « تاريخ قديم مشترك للمقدّس » ، نظراً لانتفاء وجود مؤسسة دينية منفصلة في المجتمعات الهندية - الأوروبية ، فهو يكشف لنا ، وراء مختلف الموصوفات والأوصاف ، عن وجود جذر مشترك ، جذر « القوّة الحيوية » ، كوحدة لمعنى أوّلي باتجاه التقسيمات التاريخية .

ففي اللغة الأثينية تعني الصفة « سينتا » ، المقدّس ، في البدء « ما ينمي المخلوقات » ، أو تعني تارة « ما ينفع المخلوقات » . وأقرب الالفاظ إليها يعني الانتفاخ ، والنمو ، والقوّة . وهكذا يتحدّد الطابع المقدس والقدسي في مفهوم قوّة غزيرة ومخصبة ، قادرة على إعادة إلى الحياة ، وعلى إخراج منتجات الطبيعة .

وفي اللغة الجرمانية نجد وراء الكلمة الألمانية « هيلغ » الكلمة القوطية « هيلز » المعبرة عن فكرة الـ « صحة » ، والكمال الطبيعي والجسدي . ومن هنا استعمالها بشكل نمي : « صحة ! » ويكون مقدساً ما لا يمكن منه أو ما لا يُسمَح بمسه . فالكمال والدين مرتبطان .

وفي اللغة الإغريقية اشتقت كلمة « هيروس » من الكلمة الفيدية « إيزابراه » التي تعني « هو شط ، متأجج ، قوي » . ويستعملها « هوميروس » ليعبر على التوالي عن المقدس ، والقوي ، والنشط^(١) .

وكان قد سبق لمشتغل جديد في حفل الإعلان (فيلسوف) أن أنهى أمر هذه الإعدادات الشاقة بـ « صلصلة » مزدوجة من نوع : « الطبيعة ، إنها مقدسة : ينبغي عدم مسها . والمقدس ، إنه لطبيعي : في الإمكان تحقيقه » . والواقع أنه يُحقّق بطريق العنف ، ولكن ليس من الجانب نفسه على الدوام . وإنا لنرى اليوم كيف أن التخلي عن تقديس التاريخ يقتضي ، بطريقة الآنية المستطرقة ، عملية إعادة تقديس للطبيعة . وسواء أُنِ عرض المقدس من اليسار أو من اليمين ، من جهة التاريخ أو حتى من جهة الطاقة الفضائية ، فإن « الطلب » الديني يبدو ثابتاً ، مهما كانت التسمية التي يطلقها على نفسه . وتحب العلوم الباحثة في الظواهر الخاصة بالمقدس أن تذكر بـ « النداء الديني » ، ولا سيما أمام جماعة من غير المؤمنين . ويصلح هذا الاحتشام الزائف في اللغة لأن يكون عريضة مبدئية : ينبغي أن يكون هناك بالتأكيد « في مكان ما » ، « فتحة في الظل » ، ليتلقى الناس منها « نداء » . وتفضل الانثروبولوجيا طبعاً ، من « فيورباخ » إلى « فرويد » ، لفظة « رغبة » (فيورباخ : « إن الآلهة هم رغبات الناس منحولة الى كيانات حقيقية ») . ومن وجهة مادية تبدو كلمة « حاجة » مع ذلك أكثر تخصيصاً ، إذ إن الرغبة ، أو الوهم ، أو حتى العُصاب الجماعي ، توشك أن تُزلق الواقع الديني نحو مناطق علم النفس المتقرّحة ولكن السيّالة جداً ، حتى وإن دُعي هذا العلم اجتماعياً ، بينما تربطه « الحاجة » ، وهي من مقولات الفكر الفسيولوجي ، إلى قاعدة الحيثية الثقيلة . والكيبونة في حالة العيش والكيبونة مع الآخرين هما ولا ريب موضوع رغبة

(١) انظر كذلك « بنفينيست » ، المذكور أعلاه ، الكتاب الثالث ، الفصل الأول ، (ص ١٧٩ - ٢٠٩) .

ما ، ولكنها رغبة فيها مع ذلك أكثر من وضع ذاتي (ميل أو شهوة) . وهذه الوقائع التابعة من الوعي ، وهي حقيقية ، تغلف بالتأكيد معيشاً نفسانياً ، ولكن لأنها تحيل على وقائع فسيولوجية : الابتسار البيولوجي عند صغير الإنسان ، وبالتالي التبعية الطفولية المديدة (لا معادل لها عند الأنواع الأخرى) ؛ وانكشاف القص في الطاقة بشكل مبكر ، وبالتالي الوعي بالزوال (القابل للانكشاف عند الطفل في حوالي السابعة أو الثامنة من العمر ، تماماً في السن التي يقال لها سن الرشد) . والاستعداد للمقدس بصدر ، فردياً ، عن هذا الشعور المزدوج بعدم الطمأنينة الذي يكون النمو البشري ، ولكن القابلية للأمان التي يثيرها هي نفسانية واجتماعية في آن ، لأن الهشاشة ذاتها تفعل ، تبعاً لضوارب متغيرة ، في النظام الحي المعقد الذي هو الفرد ، وفي ذلك الآخر الأكثر تعقيداً الذي هو المجتمع المقام على الترابية . وهذه الهشاشة من النوع البيو-فيزيائي . وعليه يكون المقدس محدداً طبيعياً للثقافة ، وأكثر من ذلك : النتيجة الحاصلة من انضمام الطبيعة/ الثقافة الواقع بالضبط عند المفصل بين الحيوانية والإنسانية ، والحامل - وكأنه الجرح المؤلم غير القابل للالتئام الذي سيقى الإنسان « المتحضر » بحمله معه - برهان ارتباط النسقين عن طريق تناقضهما بالذات .

ويستتبع ذلك أن اجتثاث المقدس ، داجناً كان أو وحشياً ، مؤسساً أو مؤسساً ، يعني (بالمستحيل) استئصال كل زمرة منظمة ، أي هاية البشرية الاجتماعية وبالتالي الأفراد الموجودين .

ولو لم تكن الديانات سوى وقائع تاريخية (محتملة وفريدة) ، لا ترميزات تاريخية للامتغير في الطبيعة ، لما تبنينا فقط كيف يُفسر طول عمر النصوص العقديّة العجيب . الهلع أمام الصاعقة ، الدهشة ، عدم النضج ، الهلوسة ، الخ . . ربما استطاع كل ذلك تفسير ولادة الآلهة ، وامتداداً ، تفسير الديانات العالمية ؛ وخلودها يفترض حاجة ما . والصدفة التي تلدوم ، وكذلك الحدث المحتمل الذي يتكرر على المدى الطويل ، ينمّن عن أكثر من انتظام إحصائي . ومخزون البشرية الخرافي لم يتغير ، كما سبق أن قلنا ، من حيث مادته منذ « بابل » و« سومر » و« أورشليم » . وعلى غرار الخرافات القديمة (التي استلهمتها بالطبع) اجتازت الأديان التاريخية بنجاح امتحانات البقاء الرمزي (وآخرها في الزمن يرجع إلى القرن السابع) .

ولسوف نفترض ، باستعارتنا الإجراء محاولة/ انتقاء من النموذج الخاص بالتطور ، أن « محاولة » الديانات الموحدة الكبرى التي أدخلت إلى المحيط البشري الحي كدسة من الأخبار الحديدة ، ما كانت لتكون « منتقاة » . ولا مخزونة بعد تنقيتها من قبل ذلك المحيط نفسه ، لو لم تكن تلك الأخبار مطابقة بطريقة ما للمنطق الداخلي لذلك المحيط . وبشكل أصح فإن انتقال طقوس الديانة وخفاياها ، بما في ذلك المعتقدات ، بصورة مستقرة عبر حالات مجتمعية متنوعة ومتغيرة (في حالة المسيحية ، من نمط الإنتاج السائد في مجتمع العبيد إلى نمط الإنتاج الرأسمالي وحتى الاشتراكي بشكله البدائي) يفضي إلى التساؤل عما إذا لم تكن ديمومة الإعلام ناجمة عن احتمال ترميزه لا متغيرات بنيوية في منطق الحي (عن طريق التشاكل بين البنى الطبيعية والبنى الخرافية) . وإذا كانت الخرافات الدينية أبعد من أن تكون أوهاماً لا طائل تحتها ابتدعها مخادعون لسحق النفوس البسيطة فإنها مسودات خرقى لعلاقات موضوعية غير قابلة بعدد للصوغ . وفي أفق هذه القراءة ، كرهان قريب بعيد ، افتراض بسيط للغاية (افتراض البساطة بالذات ، مُرتفعاً به غاية الارتفاع إلى النظام الخاص بالمبدأ) : قد يكون وراء المماثلة الشكلية بين التفكير الدائري والتفكير العقلاني توافق بين أهم الخرافات الدينية وإوليات الطبيعة الأساسية ، وعلى الأخص إوليات المادة المنظمة الحية . ولن تجري تحت الألسنة القابلة للتراكب ، الخاصة بالخرافة والعلم ، مضامين معنوية وحسب ، بل صيغة واحدة في نظم لكلام أيضاً - « روح » و « قوة » هما أول اسمين في راموز « الإعلام » و « لطاقة » . و « روح القدس » المذكور في « العهد الجديد » (أشد أغانيم « الثالوث » غموضاً) الذي ترجع تسميته في أساس الوضع إلى النسخة الحياتية (آتيا) ، ألا يدين بغموضه المجازي إلى الجهل الذي كان سائداً يومذاك بالظواهر الحرارية ؟ لقد احتسوا جيداً نوعاً من المشاركة في الجوهر بين الحرارة والحي - « الروح المقدس » بوصفه نقطة الله ، « بدرة الإله » ، وبوصفه كذلك « لسان لهب » ، وتكهنا نوعاً ما بأن « مبدأ كل بذار هو النار » (باشلار) ، ولكنهم اكتفوا بالتضرع إليه ، ولمجرد أنهم كانوا على ألفة مع المجهول : « تعال يا انا الفقراء ، يا نور القلوب ، تعال دقي ما هو بارد » .

والديانة الطبيعية هي الشكل الأولي الذي يتخذه حفظ الطاقة داخل كلية اجتماعية . ولن نعجب من رؤية قرص « آتون » الشمسي يرتفع (بوصفه الشخص

الوحيد للإلهي من السودان الى الفرات) فوق أول إمبراطورية موحدّة ، إمبراطورية «أخانتون» ، ولا من شموليّة العبادات الخاصّة بـ «أورانونس» (نار، نور، الخ) . ومن «شتو» الياباني إلى «رع» المصري (وابنه الفرعون) . مروراً بالـ «ميشرا» الإيراني ، والـ «زيوس» الهندي - الأوروبي ، والـ «إنّي» الأنكا بوصفه المركز المنظّم للإمبراطورية ، من دون أن ننسى «الملك - الشمس» ، تبدو العبادة الشمسية أكثر النماذج الدينية الأصليّة تداولاً وأشدّها إغراء . «الشمس» ، الإله الأعلى أمس وغداً ، لأنها المصدر الأول والأخير للطاقة . ومن التضحية الهرميّة الى التسكّع الاصطيفي ، وبالسكّن المصنوع من حجر زجاجي أو بالزيت الشمسي لإكساب البشرة لون البرونز ، يدفع الحيوان ذو القدمين والدم الحارّ الذّين الحراري الذي عليه لكوكب النهار . ويتكشف الإجلال في هذا العمل عن حذر . حيوان مندين ، حيوان عاقل . وكانت نظرة النية الأساسيّة سديدة : لقد بدأت كل حياة بالشمس ولا شك ، وسوف تنتهي بانطفائها كل حياة في النظام الشمسي . وعندما تبدأ الخرافة ينتهي التاريخ .

ولا ينبغي القول عدثد : «أصدّق ما ليس معقولاً» بل «أصدّق ما هو طبيعي وعقلاني» . وما كنت لأصدّق هذه الخرافات واعتقد بهذه الألهة لو لم تكن تحكي لي عن غير قصص منها حكايات واقعية تماماً (وييو - كيماوية بشكل سطحي : حكاية الـ «كيرغم» بوصفه مكتشف عمليّة تركيب الجزيرات والبروج لها ؟) . وقد كنا توقعنا ، من قبل أن نعرف الأمر ، أنّ «زمن التكرار هو زمن الخمود والموت» ، وأنّ «قيود النظام البائسة» (سرّ) الخاصّة بالعالم الطبيعي ينبغي ، عند إنعدام الإعلام أن تحطم . وهذا يفسّر أن تحولات «زيوس» و«ديونيزوس» سبق أن خلبتنا ، لأنها تترجّع في تحولات خلايانا . ثم إننا أخذنا نرتعش من الفرح بأسرار الـ «تجسيد» ، والـ «بعث» ، و«تحول الحبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه» ، ونحس نرى الزمن الذي لا رجعة فيه والذي يغيّر الحَيّ يفجّر التكرّر السلمي لمبدأ الهويّة . ولقد هللنا تكراراً تحت قباب الكنائس للحياة الصاعدة محدثّة غير المتوقّعة ، وصفرنا في وجه المادة الساقطة من علّ مستخدمين كنايات لا نهاية لها . وسَمينا «الله» «حياة» نا ، و«الشیطان» «موت» نا . وكما أن نهراً يحملنا على أن نحلم بحياتنا الذاهبة فإننا نحلم أمام بيضة من بيض «الفصح» بالحياة التي ستثار لنا . وما كان الانفعال الديني ليكون لو لم تكن

المعرفة الموضوعية نواة التجربة الدينية ، حتى وان كانت هذه المعرفة في بداياتها . وليست المعتدلة نحواً لضبط « الدولة » فقط ، بل هي نحو لضبط المعامل الكيماوية الجماعية لأنها ، رغم كونها مُفأفئة ومخدوعة ، بيولوجيا اجتماعية غير متعمدة . وما تعتبره كل حقبة « خارقاً للطبيعة » هو ما يبقى دون المعرفة التي استطاعت اكتسابها عن الإواليات الموضوعية ، وما سيضعه العلم ، فيما بعد ، في مستوى هذه المعرفة . وقد يكون من الخطأ الابتسام لفكرة « الديانة السابقة على الطبيعة » ، أو الديانة بوصفها ذكرى مسبقة للطبيعة السياسية . وليس في علم الصيدلة النفساني الحديث ما يزيد كثيراً ، فيما يتعلق بالمواد المستعملة ، عما في الأقرباذينات الريفية التي كانت رائجة في الزمن الغابر - ليس أكثر من معرفة ماهية المواد ومكوناتها الكيماوية . وقد كان السحرة والأساة على معرفة بالمنشطات العقاقيرية النفسانية وهم يجهلون كل شيء عن العصبيات الدماغية الناقلة . ولم يكن الطب التجريبي القديم يخطيء ، وهو يصف لإزالة الألم مثلاً ، ست الحسن ، أو البنج ، أو الخرق - إلا في أنه لم يكن يستطيع فهم السبب في قدرة هذه المواد الطبيعية المستمدة من النباتات على التأثير في المرضى . وقد شرحت الكيمياء العلاجية فيما بعد فعالية هذه النباتات بالكشف عن قواعد الخلووية والجزيئية وعملها ، في حين كان علم الأحياء الخاص بالجهاز العصبي المركزي يكشف عن البنى التشريحية التي تيسر التأثيرات الحسنة أو السيئة للمخدرات المستعملة منذ أقدم الأزمنة .

٦- ما قبل العلم الباحث في الجماعة

الأسرار المسيحية والخرافات القديمة هي مداخل اللاوعي المقدسة . وتشكل ميثولوجيانا ولاهوتنا علم الأنوار الخاص بعلومنا الإنسانية . فكما أنه ، تبعاً للقول المعروف ، « يفكر الإنسان في ذاته داخل الخرافات » كذلك تفكر الزمرة في ذاتها داخل الأسرار . ويبدو في الواقع أن السجّلين ليسا من مستوى واحد ، ولذا فهما متكاملان . فالميثولوجيا الإغريقية هي بالحري مسرح خاص بالفرد ، ولاهوتا مسيحي ميثولوجيا خاصة بالجماعة . وقد وجد اللاوعي الفردي ذخيرهته لدى التراجيدين ، وقد ينبغي البحث عن الشأن السياسي عند « آباء الكنيسة » .

لقد رأينا أن اللاهوت يستضيء بالعلم الباحث في شؤون الكنيسة ، لا العكس .

ولتذكر أن إعداد المعتقدات المسيحية كانت وظيفته الأولى بناء روابط شعب الله الجماعية .
وتعمل العقيدة المسيحية بصمات التجمّع التراتبي ، وقد انصبت في إلزامات البقاء في
زمرة وكأنها تنصب في رَجم . ولم تصنع الميثولوجيا الإغريقية السياسة الإغريقية ، ولم
تنتظم « المدن - الدول » في جزء من بلاد الإغريق تبعاً لنصوص تحكي حكايات
خرافية . وعلى العكس من ذلك كان هناك تبادل حميم وبتاء بين الجماعة المسيحية
الأخلة في إحصار النور والفكر المسيحي الأخذ في التكوّن . وكان أن وضع انهياري
السلطة الإمبراطورية ولبال الخواطر بين أيدي الكنيسة الوظائف الشاغرة ، « القائمة »
او « المنظورة » ، التي هي من مسؤولية السياسة ، بله الخاصة بإعادة البناء الاجتماعي ،
ويسر انصهار الوظائف هذا إلى حد كبير سرّ حدانة الآبائية . وتختصر المدارس الفلسفية
في العصر الوسيط « حديثها » إلينا ، ربما لأنها لا تحدثنا عن « نحن » . ويكتب فقهاء
« القرون الوسطى » ويفكرون داخل قمام ، بمعزل عن الجيوب الجامعية : إنهم
يقومون بوظيفة الإكليريكي ، بلا تفويض سياسي مباشر . ويوصفهم مؤمنين على فهم
الاشياء تراهم لا يمارسون قيادة الناس . وفي المقابل نرى عدداً كبيراً من الآباء اللاتين
والروم في « العهد المسيحي القديم » (وبخاصة الأوائل) فقهاء وقسّ ، مفكرين
ورعاة في الوقت نفسه : كان طبيعياً أن تكون الرعاية مما يُفكر فيه ، بشكل لا واعي ، في
سعيهم وكدهم . والنصوص التي لها الصدارة في « الكنيسة » ألّفها أولئك الذين كانوا
يمسكون بزمام السلطة في « المدينة » . وكان تشريعهم في وقت معاً لاهوتياً وسياسياً ،
كنسياً ومدنياً . وإذ كان الاساقفة ، امثال القديس أوغسطين في مدينته « إيبون » ،
يتقلّدون وظائف توجيهية وإدارية ، فهم قضاة أبرشيتهم وولاتها (وفقاً لتقليد يعود
بالزمن إلى ملوك اسرائيل) ، فقد كانوا يكتبون ، ويفكرون ، ويقررون تبعاً لجماعات
حية . إنهم يقومون بمهامّ الجسد والروح . ويتمّ إعداد العقيدة تبعاً للرعية ، فهنا لا
تنفصلان . وبالمطع ، أثرت بنى التبادل والسلطة ، بنى الاقتصاد والسياسة ، في أطر
تفكير كبار « ربانة الكنيسة »^(١) هؤلاء .

(١) بما لا شك فيه أن الآبائية ليست وثيقة متناغمة ما دامت مشطورة بخط فاصل واضح بما يكفي لرصع الثقافة اللاتينية
والثقافة الرومية ، وضع « الغرب » و « لشرق » ، أسلوباً وعقيدة ، على طري مقيض « الآباء » المنتمون إلى اللغة
الإغريقية أكثر انكناً على ما وراء الطبيعة والاثولوجيا . فلامسة جيلون ، ولكنهم مبالون إلى التأمّل واللاتين أكثر
انصرافاً إلى العفة والوعظ : مبالون إلى العمل وما يتفرّع عنه من مشكلات ، ولكنهم علماء خبيرٌ منهم مفكرين هاء

مثالان من النحو اللاهوتي . أحدهما مرتدّ إلى الماضي ، والآخر مستقبلي . ويتعلق الأول بعلم الاقتصاد ، والثاني بعلم سياسي محتمل . ولا جدوى من أن نضيف أن المثال الأول يبدو لنا كحلّ ، فيما لا يبدو أن الثاني بلغ حالة الإشكال .

لقد ولد الاقتصاد السياسي المادي في هيئة علم خاص بالمسيح . الوسيلة إلى تناول الموضوع بشكل آخر ؟ أن النظرية الماركسية في السلعة ، والنقود ، ورأس المال لا تصدر فقط عن تأمل طويل في سر « التجسيد » بل تشكل بحدّ ذاتها ذلك التأمل : إنها إذن لغة أبائية ، ولكن « ماركس » سيضيف إليها ، لتكملة إعلامية ، مُذكرًا لاحقاً ، مُذكر التحول إلى المادة المستعار من اللاهوت المدرسي . وهذا هو في الواقع اللفظ الذي ستعبر به « الكنيسة » رسمياً ، ابتداء من البابا « إنوسنت الثالث » ، عن الاعتناق الخفي الذي يقوم به التكريس القرباني بين مادة الخبز والخمر ومادة جسد « يسوع المسيح » ودمه . وعند « ماركس » عن الاعتناق الجاري بالصفقة بين « كتاب مقدّس » مجلد . مثلاً ، وعشرين متراً من القماش .

وعندما تناول « ماركس » في صيف عام ١٨٤٤ ، نُعيد إقامته في باريس ، بالدراسة موضوع الاقتصاد السياسي كان أول ما صادفه المال ، أي الوسيط ، أي « المسيح » . « لقد قال « ميل » ، وهو يصف المال بأنه وسيط تبادل ، شيئاً أساسياً . . . »^(١) يتبع ذلك تحليل للعمل الواسطي وقد أصبح بحدّ ذاته شيئاً مادياً خارجاً عن الإنسان تبدو عبارته من قِل هذا الأخير غاية بحدّ ذاتها . والتفكير في هذا التخلي عن الحق للوساطة وفيها يقود « ماركس » إلى هذه « الموازنة : « يمثل المسيح قديماً : (١) الناس أمام الله ؛ (٢) الله في نظر الناس ؛ (٣) الناس في نظر الإنسان . وهكذا ، وحسب التعريف ، يمثل المال قديماً : (١) الملكية الخاصة لأجل الملكية الخاصة ؛ (٢) المجتمع في نظر الملكية

= يتصدّر أهلاطون ، وهماك شيرون . وانه ليبادل شه بائس . المناقشة البلاجية (نسبة الى الراهب بيلاجيوس ٣٦٠ - ٤٢٠ م القائل بحرية الإرادة والمنكر للحطية الأصلية « للترجم ») لعكرة « نعمة الله » مركزاً لقلها في « الغرب » ، ولعكرة « الروح القدس » في « الشرق » فالأولى تتعلق بحرية وال « أعمال » والثانية تحصى روح الاحتجاج ، ووضع الهبشات المكوّنة وحركته لعمل العردي احتصاص عربي . لسوف تنلق في نهاية هذه السلسلة « السروتستانية والراسمالية » وسكوبية الرمز المؤسسة احتصاص شرقي . وسوف نجد في نهاية هذه السلسلة « روح استقامة الرائي ونظام الاستبداد »

(١) « المال والمسيح » الاقتصاد والفلسفة ، بليبيد ، ج ٢ . ص ١٧

الخاصة ، ٣) الملكية الخاصة في نظر المجتمع . ولكن المسيح هو الله « المتخلى عن حقه » ، والإنسان المتخلى عن حقه . وقيمة الله الوحيدة متأية من أنه يمثل « مسيحاً » ، وقيمة الإنسان الوحيدة متأية من أنه يمثل « مسيحاً » . والأمر نفسه يصح في المال (١) . وفي عام ١٨٥٧ بقرّر « ماركس » أن يعاود « منذ البداية » ، بعد انقطاع طويل راجع إلى طوارئ سياسية وفلسفية ، عمله التحليل الاقتصادي ؛ ولسوف يضط الجدل الكليّة لرأس المال عن طريق الصورة المسيحية للـ « وساطة » وبالشكل الذي هي عليه . فبعد أن عرض الـ « حاجة إلى تحليل صحيح لمفهوم رأس المال ، وهو مفهوم أساسي للوقوف على الاقتصاد الحديث » ، قاده التحليل إلى استعارة لاهوتية : « إنه يبدو وكأنه وساطته الخاصة ، أو الموضوع الذي ليست اللحظات سوى حدوده ، والذي يحذف منه طابع كونه مفترضاً سابقاً مستقلاً بغاية طرح نفسه ، عن طريق التجاوز ، على أنه العامل الوحيد المستقل ذاتياً . وعلى هذا يغدو المسيح ، في الفلك الديني ، وهو الوسيط بين الله والإنسان (مجرد أداة للدوران بين الواحد والآخر) الوحيدة بينهما ، الإنسان - الله ، وتصبح أهميته بوصفه هكذا فوق أهمية الرب ، وتصبح أهمية القديسين فوق أهمية المسيح ، ويغدو الكهنة أهم من القديسين (٢) . وإنها للملاحظة تلخص وتؤيد جميع نتائج علم الوساطة التطبيقي ، حتى في أحط الدركات (في القطاع الثقافي مثلاً ، أولية الموزّع على المنتج ، والناشر على المؤلف ، والصحافي على المؤلف ، والمخبر الصحفي على الناقد ، الخ) ، كما لو كان نفس الانتشار الذي لا يمكن وقفه يسكن سلاسل الاتصال التي يجلب فيها الوسيط بطريق التحويل سلفه الذي هو تابع له مبدئياً والذي يجعل منه تابعاً له هو . وإنها لأولية مفارقة للمشوّش على المبتوث ، كما يقال اليوم في المنطق الإعلامي ، هذا المنطق الذي اعترف مذكاً بأحقية المفارقة (٣) .

وأخيراً « رأس المال » (١٨٥٧) . الكتاب الأول ، القسم الأول ، الفصل الأول : « السلعة » . يبدأ المؤلف رأساً بالتباليه ويرفض الحقيقة . ويقدم حجر الزاوية في البناء برقته نفسه بنفسه ليقرأ بوصفه تحليلاً لسرّ متناه في الصغر للتجسيد . « تبدو السلعة

(١) المرجع المذكور أعلاه ، ص ١٨ .

(٢) « مبادئ نقد للاقتصاد السياسي » (١٨٥٧ - ١٨٥٨) ، بليياد ، ح ٢ ، ص ٢٣٥ .

(٣) مياشل سرّ ، « الطفيلي » ، (عراسيه ، ١٩٨٠)

للنظرة الأولى شيئاً ما مبتدلاً يفهم من تلقاء ذاته . وقد بينَّ تحليلنا على العكس من ذلك أنها شيء معقد جداً ، مليء بالدقائق الماورائية والمباحكات اللاهوتية ^(١) . ولا يلبس « ماركس » لوس اللاهوتي للتَلذُّذ ، وأقل من ذلك لبلبله الأمور ، وإنما ليكون على المستوى ، ويقصد تدبيرها لا غير . فالسلعة شيطان صغير ، كلمة تحولت شيئاً ، لأنها في الوقت نفسه جسمه المحسوس - القيمة الناتجة عن الانتفاع بها - شيء آخر لا يمكن ادراكه - القيمة الناتجة عن تبادلها . وبإزاء هذه الطبيعة المزدوجة للشيء النافع وجهة نظر ممكنة مزدوجة ، وصفة مزدوجة للعمل . ويسكن اللاهوت بكل بساطة عالم القيم الموضوعي لأن « القيمة علاقة بين المجرد والمحسوس » ، ولأن الحكم بصواب هذه العلاقة يتمثل في « الحكم بصواب نوع من الاستعارة » ، كالتي تحول مثلاً عشرين متراً من القماش إلى ثوب ، وهذا الثوب إلى ورقة نقدية . « إن القماش ، بوصفه قيمة انتفاعية ، شيء مختلف بشكل محسوس عن الثوب . . . وتبدو ميزته القيمة في تساوية مع الثوب تساوي طبيعة المسيحي الفطعية في مشابهته لحمل الرب ^(٢) . وبكلام آخر فإن « طابع السلعة الصوفي » ، هذا الشكل الخلوي للاقتصاد ، يكشف سرَّ علم الاقتصاد الذي يعتبر في الوقت نفسه أكثر الأسرار افتضاحاً وأشدّها غموضاً . (والصيغة التي هي القيمة المحققة في الصيغة التي هي النقود مسألة بسيطة جداً . ومع ذلك حاول الفكر البشري عبثاً منذ أكثر من ألفي سنة اختراق سرّها ، بينما تمكن ، بشكل تقريبي على الأقل ، من تحليل صيغ أكثر تعقيداً وتخفي معنى أشد عمقاً . لماذا ؟ لأن الجسم المنظم أسهل دراسة من الخلية التي هي عنصره ^(٣) . والصيغة - السلعة بالذات هي التي تحلّق صميميتها الخاصة ، أي الوهم الذي به تبدو العلاقات الاجتماعية للناس وكأنها علاقات بين الأشياء . « ولايجاد شبيه هذه الظاهرة ينبغي البحث عنه في المنطقة الغائمة من العالم الديني » . وإعادة تأليف الأصل التكويني للصيغة - السلعة معناه إذن أن يعاد « تلقائياً » رسم الأصل التكويني للصيغة نقود ، وبالتالي حل لغز التحول المادي الممكن للسلعة إلى ذهب . سوف يتبع تحليل النقود الذي يتبع تحليل المبادلات والسلعة ، حذوك النعل بالنعل ، الاستعارات من « هذا اللحم الروحي »

(١) طالع التقديس الأعمس و - بليارد ، ج ١ ، ص ٦٠٤ .

(٢) « السلعة » ، ١٠ ، ٣ ، بليارد ، ج ١ ، ص ٥٨١ .

(٣) « السلعة » ، المرجع المذكور أعماً ، ص ٤٧ .

للقيمة الذي هو وسيلة التداول ، مادة - نفس - مادة ، وفيما بعد ، نفس - مادة - نفس (« تفقر قيمة السلعة من جسدها إلى جسد الذهب . وهذه هي قفرتها الخطرة انخ ») . وأخيراً سوف يُعمد العمل (الرمن الاجتماعي الوسطي) « مادة » غير مرئية للقيمة ، مثل الـ « كلمة » في أقنوم « المسيح » .

ومن غير دخول في تفاصيل هذه الإثباتات المعروفة ، سوف يُحتفظ فيها فقط بأن وضع مُعطىً بدنيي - السلعة - موضع الأسرار ، أي العرض التحليلي لجميع الاستعارات المتضمنة احتمالاً في شيء هو في الظاهر بسيط ومسوّ لذاته ، هو الذي وضع « ماركس » على جادة « سرّ الإنتاج الرأسمالي » ، عنيماً وجود فائض القيمة كصيغة عامة . ولو لم ير « ماركس » رؤية مزدوجة وهو ينظر إلى السلعة (السلعة بحسب الروح و « ذاتها الأخرى » بحسب الجسد) ، كالذي ينظر إلى « الإنسان - الله » ، لما كان اكتشف الطابع المزدوج للعمل الذي هو في قلب مفهومه النقدي . وقد كان المنعطف اللاهوتي الذي سلكه في ذلك بمثابة طريق تحليلي مختصر . كما لو كان المنطق التناقضي المطبق على الله هو نفسه منطق الطبيعة الاقتصادية للأشياء ، أو منطق « القانون الطبيعي الذي يتحكم بحركتها » في غط الإنتاج الرأسمالي .

وهكذا ، باللجوء إلى مفاهيم لاهوتية ، خرج « ماركس » من الـ « عصر اللاهوتي » في مادة التحليل الاقتصادي . فقد وضع « السر » بوصفه كشفاً حذاً للمخادعة القديمة . وتمكّن بالمفاهيم « البالية » للصنمية أن يبلغ نهاية التقديس الأعمى الحديث فحتى ذلك الحين كان المرء يعتقد أنه يعرف (ماهي قيمة سلعة ما) ، ومن بعد ، سوف يعرف أنه يعتقد (بالاستقلال الذاتي للسلع التي تتراقص وكأنها أشياء محرّكة) .

ومن جهة أخرى ، يبدو أن التقديس الأعمى للسلطات في مادة السياسة لم يُمس . فعلى هذه الأرض ، حيث الاعتقاد بالنسبة إلى الأجهزة الطاهرة المسككة بزمام السلطة كالقيمة - العمل بالنسبة إلى السلع المرئية ، نطق أننا نعرف ولا نعرف أننا نطق . وفي حفل الإيديولوجية السياسية يكون الروم الديني أكثر فاعلية ما دام لا يُطرح بوصفه دينياً ، بل بوصفه طبيعياً . ولأن كل شيء هنا لا يحتاج إلى شرح ، كما في السابق ، فلا شيء يُفسّر تفسيراً صحيحاً . وبقدر ما نستنكف عن تطبيق أدوات اللاهوت الأولية على معطيات الوجود السياسي الأولية يكون تفكيرنا السياسي أشد سحراً وأقل فعالية .

ومع ذلك فإنه إذا كان هناك من موضع يصلح «التجسيد» فيه رمزاً، بوصفه معضلة العضلات، فهو بالطبع السلطات السياسية. قال «مَنْ يجسّد ماذا؟» تقدّم المعادل العام لأسط القضايا المحسوسة وأغزرها «خلايا»، «القضايا التي تطرح أمام أعضاء جسم منظّم ماضلين، أو مواطنين، أو رعايا سلطة مؤسّسة. والـ «مَنْ» بنفسه ويحدّد ذاته لا يشكل قضية، ولا الـ «ماذا». فكل شخص سلّم بأن هناك من ناحية أفراداً، وأبنية، ومركّبات، وآلات، وبجميع عملية أو أدواتية: مادية ذلك كله أمر واقع. وإن هناك من الناحية الأخرى أموراً مثالية كالله، والقانون، والبروليتاريا، والأمة، والإنسان، والعدل، والعرق، والجمهورية، الخ: حقيقة ذلك كله القائلة للمهم أمر واقع آخر. وتنشئ قضية الشرعية السياسية، مثل قضية القيمة الاقتصادية، عن طريق ربط أحد عناصر سلسلة من السلاسل بأحد عناصر السلسلة الأخرى. وبهذا المعنى تكون الطبيعة المزدوجة لكيان سياسي مستعصية على الإدراك ومبهمّة، بقدر ما هي مستعصية على الإدراك ومبهمّة الطبيعة المزدوجة لشيء يباع ويشترى. فريّس البلاد فرد مثلي ومثلث، لكنه كذلك شيء آخر تماماً لأنه يمثل الجمهورية الفرنسية. وهذا غني عن البيان. وما لا ريب فيه أن التجسيد لا يُطرح قطّ كقضية، إلا حين يبدأ تشكيل قضية. فهو قبل ذلك من نوع الفرضية، والشيء الذي بدونه يستحيل عمل أي شيء ليس قائلاً لأن يكون موضوعاً. وغني عن البيان أن «الملك المطلق» قائم مقام الله على الأرض (عام ١٧٤٩)؛ وأن فرنسا بلد حقوق الإنسان (عام ١٨٤٩)، وأن الاتحاد السيوفياتي بلد الاشتراكية (عام ١٩٤٩)؛ وأن الحزب الشيوعي حزب الطبقة العاملة (عام ١٩٧٩). وعلى افتراض أنه طرأ فساد على تقابل المناظير وتعادل المواد فلن يشكّل ذلك قضية تلوح عند خط البصر، بل هزة أرضية تحت أقدامنا: فقدان تام للتوازن، إذ هذه هي بالتأكيد أرض انخراط سياسي، مهما كان لونه أو كانت طبيعته.

معلوم أن لحظة الحقيقة لكل نظام سياسي هي لحظة الخلافة: انتقال السلطات. فكيف يتمّ انتقال السيادة من متقلّد إلى آخر، من سلالة إلى أخرى، من سكرتير (عام أو أوّل) إلى آخر؟ أليس في مقدور هذه «الطريق الصليبية» أن تبحث عن المكان الحاسم فيها باتجاه المنبع، أن تبحث عنه في معتقد «التجسيد»، هو مرة أخرى؟ لقد حمت «الكنيسة» الكاثوليكية طهرها خيراً مما فعل أي كان في هذا الموضوع الخطر.

فتنصيب « المسيح » بوصفه ابن الله يرسخ في إسمين مكن السلسلة الحية للتقليد الكنسي الذي بقيت وحدته واستمراره بلا مثل : رسوليّ أولاً ، وآبائيّ بعد ذلك ، وبابويّ أخيراً . فقلب « أب » يتقل من الأب إلى الابن دون حادث يذكر ، لأن « الأب » انتقل إلى « الابن » الذي هو أب الرسل الذين تلقوا تعاليمه ونقلوها إلى أساقفة الرعيّات الأولى ، أو آباء « الكنيسة » الذين اجتمعوا في « مجمع » وانتخبوا من بينهم « أباً » أكثر أبوة من الآخرين ، وهكذا دواليك . وإنها لسلسلة عظيمة من التحويلات عمرها ألفا سنة هذه التي نسجت « جبة » الكنيسة الكاثوليكية « غير المخيطة » . و« بعد إجراء كل التغييرات الضرورية » فإنه لو لم يكن « حضور » ثورة أكتوبر « الحقيقي » مفترضاً في « البولتورو » الحالي لكانت شرعية سكرتير الحزب الشيوعي الروسي العام ، وبالتالي مصداقية أعماله وحركاته ، « في الهواء » . ولكانت انهارت بعد أمد قصير .

ومجموعة الطقوس الدعائية المتقاطعة لكل « معسكر » تمتلك هي أيضاً ، في الحياة السياسية اليوم ، مفترضاً مسبقاً هو المكتوم المتكرر في عملية تجسيد . فصحف « الاشتراكية الحقيقية » ، ومجلّاتها ، وتلفزيوناتها تروي كل أسبوع بالتفصيل حول معسكرات الموت النازية ، وما كانت لتفعل لو لم يكن النظام النازي مطروحاً بشكل ضمنيّ على أنه الابن الشرعي للرأسمالية البالغة أعلى مراحلها . وليس هتلر ولا ألمانيا النازية هما المستهدفين ، بل المستهدف حكم رأس المال ، لأن روح الثاني تجسّد في الأول ، فتذكروا ذلك جيداً . وصحف الرأسمالية الحقيقية ، ومجلّاتها ، وتلفزيوناتها تسرد كل أسبوع بالتفصيل حول معسكرات الاعتقال الستالينية ، وما كانت لتفعل لو لم تكن الستالينية مطروحة بشكل ضمنيّ على أنها البنت الشرعية للماركسية - اللينينية البالغة سنّ الرشد . وليس ستالين (ولا روسيا السوفياتية) هو المستهدف ، بل المستهدف هو ماركس ، لأن روح الثاني تجسّدت في الأول ، فايكم أن تنسوا ذلك .

إننا نزدري كل يوم سرّ « التجسيد » من غير أن ندري أننا لا نفق متصين على أرجلنا إلا بمعجزة من « روح القدس » . نحن : المناضلون ، والوطنيون ، والمكلفون ، والمريدون ، والمؤمنون ، والمنخرطون في ، والأعضاء في .

٧- روح القدس الخاص بالتنظيم

الشؤون الدينية هي بالإجمال أخطر جداً من أن تُترك بين أيدي المحترفين : المؤمنين ، أو الخويرة ، أو الصوفيين . ولا « بالأحرى » في أيدي علماء النفس . إذ إن رهانها قضايا « التنظيم » العملية ، وهو شاغل مشترك ، إذا جاز القول ، بين البيرو- كيميائيين وأمناء سر الخلايا (أو القسم) . وأوّل شكل من أشكال المنظمين ، الأسفاة .

ويشغل الايديولوجيات الدينية « البرنامج » الذي يشغل الايديولوجيات السياسية ، والمؤسسات التي تساند الثانية (أمم ، دول ، أحزاب) تجهد بجدارة في التناوب مع المؤسسات الثانية (كنائس ، شيع) ، بل حتى في دعمها ، لتنفيذه . وغني عن الإيضاح أن الدين المنزل خير في تخفيف القلق من الايديولوجية « العلمية » . فالإسلام الشيعي ، كالكنيسة الكاثوليكية بالأمس ، يضمن الخلود ودخول الجنة لمن يضحي بحياته في سبيل النبي ، والماركسية اللينينية لا تقدّم لمعتنقيها ، في حال لاستشهاد ، سوى درجة مشرف جداً في كتب التاريخ المدرسية (التاريخ الخاص بالحزب) ، ولكن يُتدبّر الأمر في النهاية : ليست الدينامية التنظيمية التي شهد بها « روح الحزب » في هذا القرن بأقل من التي سجّلها « الروح القدس » في ظروف أخرى . وأجهزة الـ « سياسة » ، وهي ديانة مضمحلة . هي جوهرياً ولا ريب أقلّ تسلّحاً من أجل العمل التنظيمي وإعادة إنتاج المجاميع المركبة ، ولكنها على كل حال ، ونظراً لانعدام الخلود فيها ، تضمن للزمر البشرية مع تعارض السنين الأمان وتحقيق الذات ضد الضياع المائل في كل مكان والنتائج عن تناقص الطاقة ، وذلك لقاء أثمان باهظة ولا شك ، أثمان لا يدخل تحليلها في بحثنا في الوقت الحاضر . والنشرات التي تروي فوز الحيوية الاجتماعية تؤكد على اختلاف أنواعها ، وهي تُكرّر يوماً بعد يوم كحبات السبحة ، الشيء الأساسي ، عينا أن « الحالة جيّدة » . اقتحمت « المعازل » ؟ الـ « كتلة الخالية من الصدوع » تمتت ؟ لقد تقرر بالإجماع . لقد رصّت الصفوف . وراء « فلان » نا الأول ، هدف الدسائس المخزية . لقد تغلبنا على الخلافات ، التجاذبات والنزعات ، وناغمنا وجهات النظر ، وأخرجنا الغرباء ، وقاومنا الضغوط - تزويرات ، تشويهات ، هرطقات . لقد حافظنا على الاتجاه ، ووحدة « الرسالة » ، وخط « المؤتمر » . وأهمّ ما في الميراث ، وروح

مؤسساتنا . وباختصار ، نَظَمنا عمليات إعادة التنظيم التي لا غنى عنها . مَنْ هي «نا» ؟ « الأمة » ، « الكنيسة » ، « الأغلبية » ، « الحزب » ، « الحلف » ، الأطلسي أو حلف « فرصوفا » ، الخ . . . إنه لا شيء من ذلك كان يسير من تلقاء ذاته . ولو لم يَقم أحد بالتفسير لما كنا ببساطة هنا ، أبت القارىء ، وأنا الكاتب ، لشكر العاملين على تأمين مصادر الطاقة ، أي لحمل بشكل تأمين للطاقة حَجَرنا الصغير إلى سور الفردوس المتعرج . فمن غير هذه الملايين من الحصى ما كانت هذه الحياة هنا مَظْهراً بل جحيماً . ولا تعوق إرادة الاعتقاد إرادة العيش ، بل « تثبت » ها . ويشترك السلهاء مع الحيوانات في هذه الصفة - إنهم يخرطون ، ولكنهم يظلّون أحياء . ووحدهم الأموات قادرون على إستباحة الانفصال ، لأنهم تركوا أنفسهم يتخبّطون على غير هدى بالانسياق مع التيار .

المؤمن بالخرافات صفة من الكلمة اللاتينية «سوبرستس» التي تعني : الباقي بعد موت الآخرين .

لقد عُرِفَ «الانتقاء» على المستوى البيولوجي بأنه «آلة للعودة بالزمن» ، والإنسان عن المستوى التاريخي بأنه «آلة لصنع الآلهة» . وتبدو الحاجة الأثروبولوجية وكأنها نتاج مطابقة العبارة الأولى للثانية . فالإنسان آلة لصنع آلات للعودة بالزمن : وأهم هذه «الآلات» المنظّمات الجماعية . والزمن التاريخي الذي وحدته العديدة ألف من السنين جزء لا يتجزأ من الزمن البيولوجي المقسم إلى ملايين ، تماماً كما «الإنسان العاقل» جزء من نوع الرئيسات ، طبقة الثدييات . وفي السَلَم التاريخي للأزمة وصل «سرغسون» الذي ندين له بالتعريف الثاني قبل «مونو» مؤلّف التعريف الأول ، ولكن النص الأول ، مع كونه مجازياً ، يحلّل علمياً الثاني . وكما أن الثدييات سبقت علماء الحيوان ، مع كون هؤلاء داخلين في طبقة تلك ، فإن الدب ظهر قبل الفلسفة ، وما وراء الطبيعة قبل الطبيعة ، وما وراء السياسة الذي هو اللاهوت قبل «العلوم السياسية» . وانها لقاعدة ، على ما يبدو ، أن يقلب نظام لظهور حسب التسلسل الزمني نظام التسلسلات المنطقية ، كما تقلب على الأغلب الافتراضات المحلية الجسورة في البدء القوانين ، العامة التي ستستنبط منها فيما بعد كحالة استثنائية .

وطهور أنظمة حيّة أكثر فأكثر تعقيداً على وجه الأرض « بعيد » الزمن من حيث كونه يُسَيَّر بالقلوب المبدأ الثاني الذي يجب « طبيعياً » ، أي إحصائياً ، أن يمسح المركّب بسيطاً ، والأسمى أدنى ، والمنظم خلواً من الهيئه . وظهور زمر بشرية منطّمة فيما بعد يمد هذا الصعود التناقضي للنظام ، الذي لا يستطيع التكرار والتحسين إلا بعملية تحييد ناشطة للتزعة الطبيعية الى الفوضى . ويؤكد العلم الباحث في مظاهر الحياة باستقراء المتحجرات ، في نهاية عمل طويل من التحقّقات التجريبية ، أن « الزمرة البشرية تنصرف في رحاب الطبيعة كجسم حي » (لوردا - غوران) . وكما أن كل جسم ينبغي أن يقاوم مسار تحلّل بدني يكون الموت مرحلته النهائية بعدد من الاجراءات اللصيقة بعلم التوجيه الخاص بالحي فإنه ينبغي أن تلجأ كل زمرة بشرية الى عدد من العمليات « غير الطبيعية » لمقاومة القانون الطبيعي والإحصائي الذي تكون بموجبه أكثر حالات زمرة (متروكة لذاتها) إمكاناً هي حالة تشتتها الذي يتفاقم احتماله مع « الزمن المقضي » . ولقد اشترك كل منا في حياته مرة على الأقل في « انشاء » زمرة - جمعية ، أو نادٍ ، أو رابطة - وحرّب بالتالي هذا القانون . ويخرب الزمن الطبيعي من تلقاء ذاته ما يستमित الحيّ في بنائه ، وتوحيد المشتّت ، عند كل درجة من درجات الكون ، يُكلّف بعض الطاقة : إنه دائماً « عمل » - مثالي أو مادي ، فكري أو بدني ، اجتماعي أو بيولوجي . ومردود العمل السياسي ضعيف ضعفاً مُعْتَرَفاً به (بفقات كثيرة ونتائج قليلة) ، ولكن حين نكتفي طبيعة الحيّ تُشْعِرنا بذلك في فرحة عارمة حبور نضالي وفورات دينية - إنها حالة الرضى ذاتها في النوعين يحظى بها أي إنسان يتبع المنحدر (منحدر تناقص الطاقة) وهو يرتقيه صعداً . وما معنى جمع عدة مئات من الملايين من الناس المشتتين ، الصادرين عن أشد الثقافات والمجتمعات والأعراق تنوعاً ، وما معنى تأسيس جماعة واحدة (المسيحيون أو دار الإسلام) يحكمها « قانون » واحد عمل من « إله » واحد ، إن لم يكن إعادة حالة من الالتفاف الدّري قوية الإمكان ضعيفة « الاعلام » الى حالة منظمة من التكوين « السياسي » ضعيفة الامكان قوية « الاعلام » ؟ وما يكون ذاك إن لم يكن مدّ الشعاع الموجه للتقهقر الخاص بـ « منطق الحي » ؟

الزمن « يهرب » : الدين يسد الثغرات . الجماعات تتفكك : إنه يؤمّن لها أقصى

التماسك ، بنجاح طقوسه المتجدد وتأثير الاعتراف المتبادل بحرافاته . والأفراد مذورون للموت ، وهو يجيب بسرعة واعداء كلاً منهم بالخلود (ببعض الشروط) . وليس هناك دين مؤسس من غير لاهوت ، أي من غير نهج ثقافي في عقلنة الإيمان ، ولكن القوة المؤسّسة والمكوّنة للاعتقادات الدينية يُبرهن عليها وتنتقل بالانفعالية ، رغم أن « الشعور الديني » يُترجم مطلباً يبو - فيزيائياً أولياً : المطلب الذي يطلبه حيّ من الحياة ولا يكون حياً من دونه . ومعلوم أن هشاشة منح الحياة مسلّمة من مسلّمات المعاش ، وأن نقص الطاقة يتجلى جسدياً لكل فرد في هيئة مستذلة للغاية : الخوف من الموت .

وتشير شمولية الطقوس الجنائزية والأقدمية اليعيدة جداً لآثار الأضرحة (النيندرتالية) إلى أكثر من تلامح بين النكران الرمزي للموت وبناء التجمّعات البشرية . فهي تشهد بالتكيف العملي للكائن الحيّ الشرطي مع المشروع الوحيد غير القابل للنقاش الخاص بالوع ، ألا وهو حفظه من غير فقدان مميزات الخاصة . وإنها لوظيفة حيوية تفترض أن جميع الأديان (أو « الابدولوجيات ») لا تتشابه ، وإلا لما وجد التميّز الحيويّ - العرقي لزمرة ما في التمسك بديانتها ، بوصفها طابعاً انتروبولوجياً خاصاً ، ضمناً مزوجاً للخلود (التاريخي) والاندماج (الثقافي)

تُعرّف أديان كثيرة ألفتها عرضة للموت ، ولكن لا يُعرف منها أبداً واحد لا يحتفظ لمعتقدية بشكل من أشكال البقاء . ويبدو إله المؤمنين بالديانات الموحّدة مرآة مركزية تنعكس فيها نزعاتنا المضادة للموت ، وفرناً شمسياً يحوّل إلى طاقة متصوّرة في عالم المثل حزمة من التصوّرات الحيوانية اللاإرادية ، أو مجموعة من الغرائز البدنية إلى عملية تركيب رمزية معقدة . وأية دقة ، وأي عمل مُدركي ، وأية عراقية نظرية لم يحتج إليها الكاثوليك خاصة ليحرّوا على الرغبة في البقاء سالمين « من الاندثار » ! وبفضل الوحدة الاقنومية للطبيعتين « الإلهية والبشرية » في الشخص الواحد لابن « الله » المقرّرة في « مجمع خلقدونيا » (عام ٤٥١) ، ما زالت جثث الملّحين الغربيين توضع حتى اليوم في صندوق والصندوق في التراب ، إلا إذا قرّ الرأي عمداً بعكس ذلك ، بدلاً من أن تُرمى في شبكة المجاري أو تحوّل إلى رماد . وكل ذلك لأن آباء « نيقيا » و« خلقدونيا » تعاطفوا أخيراً مع نظرية « التحسّد البشري » ، أو نظرية تمادّ الجسد « والكلمة » . فلا يُحرق جسد سهره « الروح » بشكل غير مباشر ، ويُذرّ للبعث . وأينا سيكون من الجنون

بحيث يخاطر هذه المخاطرة : أن يُمثل يوم الحساب بلا عظم فخذ يقدمه ؟ ولا ننس أن المسيحية وحدها تسلّم بيعت الشخص البشري بكامله ، بما في ذلك الجسد . والمسيحي أو الذي يبدو كذلك يملك ولادتين فوق الولادة التي يملكها الفاني العادي : العمادة والموت . وهو امتياز لا يستهان به في الحالة الراحنة للعمل . وأما تقمصات البرهاني ، وعمليات معاودة التجسد عند البوذي فإنها لا تعني سوى روحهما ، بوصفها مبدأ لاشخصياً . وإذا كانت ولادتهما الجديدة القادمة خاضعة لسلوكهما الصالح تقريباً في هذه الدنيا ، فليسا هما أنفسهما بالضبط اللذين سيولدان من جديد : كذلك لن يكونا هما حقاً من مُحرقان) .

وعملية الاعتقاد موجب تنظيمي ليس قابلاً على هذا الأساس للمساومة . ولكن التطبيق العملي لمؤهلاتنا أو تحريكها يعودان إلى فن حقيقي يشكل كل ما يثير الاهتمام بتاريخ الأدبان ، كما بالـ « حياة السياسية » . بل بما فيه من أمور طريفة . وينبغي التحصن - إذن الاعتقاد . والنحصن الإقليمي داعٍ مطلق ، ولكن تنفيذه لا يمكن أن يكون إلا نسبياً ، ومتناقضاً بشكل مستمر . فليس للصراع الداخلي - ينبغي أن يكون هناك باب مفتوح « أو » مغلق - من قيمة في مادة التنظيم التي يجب على العكس من ذلك أن تكون فيها جميع أبواب الأسوار ، لتأمين التداول ، مفتوحة « و » مغلقة ، حسب تدابير هي على الدوام قيد الارتفاع تقريباً ، وحسب مشيئة التغيرات (تغيرات الحرارة المحيطة وفوارق الضغط) . والأمة ، كالكنيسة ، كالحزب ، نسير موازنة على غير هدى بين الموت بسبب الانغلاق (التعصب القومي ، التماهيّة ، التشيع) والموت بسبب الانفتاح (العالمية ، التحديث ، الانتهازية) . ولو كان في هذه المادة قوانين « قبلية » لتوقف تاريخ العالم عن أن يكون المغامرة التي يشكلها .

الفصل الثالث

التجربة المضادة^(١)

- ١- علبة سوداء منثورة أشلاء
- ٢- الخطأ المناساوي.
- ٣- ثار «أوغست كونت»

(١) وعندما نكون قد طرحنا فكرة أو نظرية لا ينبغي أن يكون هدفاً للمحافظة عليها بالبحث عن كل ما يمكن من دعمها، بل على العكس أن نتحسس كل الوقائع التي يبدو أنها تقللها [. . .] ولا يستطيع المرء إرساء أفكاره إرساء متيناً إلا إذا بحث عن عدم الخلاصات التي وصل إليها بتجارب مضادة، (كلود برنار)

١ - علبة سوداء مفتوحة أشلاء

إن وجود « الاشتراكية الحقيقية » وحده هو أهم إسهام كان من شأن الممارسة تقديمه للنظرية السياسية . وقد كان ينبغي ان يتيح تحقيق الاشتراكية العلمية ، وهي تمثل بجزء منها استقامة رأي تأسيسية ، بالنسبة إلى ثلث البشرية ، وبالجزء الآخر صوفية خاصة بالزمرة ، على سائر الأرض ، أن يتيح للعلوم الانسانية أن تبلغ « عتبة نوعية » جديدة . والواقع أنه ما من شيء كان يمنع حتى ذلك الحين من أن يُرى في كل ما هو ديني نوع من مرض طفولي في البشرية ، مرض عولج بكثافة بمضادات الحيوية من قبل الثورة السياسية ، والعلمية ، والتقنية علاجاً يزِيل رغبته في تخفيف آلامها بالأفيون . وانكشف الطبيب نفسه عن مدمن على الأفيون . فما إن تحوّل النقد الماركسي للدين تبعاً إلى قوة مادية ، على صعيد المحسوس ، حتى ألفى نفسه « روحاً للحزب » و« عقيدة للدولة » . وإنها لعلبة سوداء مذهلة . المدخل : الحاد جذري . المخرج : دين عالمي . أفلا يضع تحوّل « علم » ما إلى دين علم الدين في رأس قائمة أعمال اليوم الخاصة بالعلوم السياسية؟ وعلى الساعين إلى إيجاد أصل تكويني فوري لنظام اجتماعي جديد ودين جديد ، سواء كانوا ضحايا أو شهوده ، ان يفكروا في قلب الوضع . وما كان ، حتى وقت قريب ، « أكثر حركات الأزمنة الحديثة سحراً » (ج . مير) كان سينفع على الأقل في فصل الديني عن الدين (أو ممارسة الكهنوت المحترف الكنسية) - الأمر الذي كان سيهيء لفك عقال منطق التنظيم مقدار درجة . ولم تستوقف روح عالم بلا روح انتباه « ماركس » العلمي طويلاً ، ولا اهتم بها قط ، إذا صحح التعبير ، « لينين » المنظم الناشيء ، معتبراً القضية ثانوية محلولة (خدصص لها مائة صفحة أو مائة وعشراً من أعمال

تشتمل على ما يقارب ستة وعشرين ألف صفحة ، الأمر الذي يمكن اعتباره قلقاً عابراً^(١) . ويشهد الكوكب الماركسي تداول مختارات من نصوص عناوينها « لينين والفن » و« لينين والأدب » ، و« لينين والصراع المسلح » ، الخ - وأما عن الدين فلا وجود لأي مختصر . لقد انتهى من ازدهار الأزهار وسلاسل الفقر البشري - لأن التاريخ العملي ، بدءاً بالتاريخ الخاص بالماركسية - اللينينية ، أزال خطأ « ماركس » و« لينين » النظري . واليوم أكثر من أي وقت مضى ، يعتبر النقد الماركسي للدين الشرط الأولي لكل نقد .

والقول بأنه لم يتحقق يبدو رهاناً لأي راشد غربي يمر أمام واجهات المكتبات منذ عشرين عاماً أو ثلاثين : ألم يقل كل شيء في لندن ، وفيينا ، وباريس ، وروما ، ومدريد ، الخ . . عن طابع التصرفات المذهبي ، والتخليصي ، والفدائي الخ . . ؟ وينبغي كذلك التأكيد : ان نقداً للديانة الشيوعية يُستنفذ في نقد للشيوعية ، أو يتخيل القدرة على رمي الديانة السياسية مع ماء الاستحمام الشيوعي ، ليس نقداً عقلانياً . لأنه إذا كان الوهم قائماً في الشيوعية بوصفها تُنكر أن تكون وهماً ، فانه موجود كذلك في كل مكان يُنكر فيه على الوهم حقوقه المدنية ، مع تناسي أن الوهم شرط وجود « المدن - الدول » .

وليس هناك من مثال على أن الحقيقة المأساة بمصالح الناس والمصطدمة بكبيرائهم استقبلت يوماً بغير الرشق بالحجارة . ومن وجهة نظر خاصة ، كان المطر غزيراً . إلى حد أن اختفت العلبة السوداء من الأفق وهُرب أخيراً من مواجهة المشكلة . لماذا؟ لأن الأطراف المعنية بمشكلة « صيرورة نظرية نقدية ديناً » لم يلتقوا في الواقع قط . وماذا يُرى منذ نصف قرن في مملكة تكامل العلوم غير عملية تكديس لثلاثة مونولوجات هي حشو بحشو : المنظرون الماركسيون يعملون داخل النظرية ، والايديولوجيون المعادون للماركسية يشتغلون بالسياسة ، وعلماء اجتماع الأديان يصنعون سوسيولوجيا الحركات الدينية ؟ وكل ذلك باحتقار كلي للجار . وجدول الأعمال معطل . . .

(١) انظر هذا الصدد جورج لايبكا ، « لينين والدين » ، في « الفلسفة والدين » (المنشورات الاجتماعية ، ١٩٧٤) . ومن أعمال لينين « الاشتراكية والدين » ، (١٩٠٥ ، ست صفحات)

وفيا كان مسؤولو « أرشيف علم اجتماع الأديان » (اليوم « أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان ») يزودونا بتحليلات شيقة عن الحركة المشرة بمجيء المخلص التي قام بها « سيمون كامبنغو » في الكونغو البلجيكي ، أو عن بنية طائفة الهسيديين في مونتريال ، أي يحصرون الديني في دائرة الأديان المعترف لها (الألفة أو الهامشية ، بالنظر إلى ذلك) ، كان مسؤولو « الفكر » و « النقد الجديد » يشرحون لنا « بدقة » أن عملية إثبات العقائد كل يوم ، والقناديس الكبرى الخاصة بـ « المؤتمرات » ، و « عبادة الشخص » ، مثلاً ، تتعلق بالخلود الإضافي والتراثات الفولكلورية القومية ، لأن هذه الحقائق لا تتوافق بالطبع مع أي مُدرّك ماركسي^(١) . وقد سبقت المعرفة بأن الظواهر التي لا مكان لها في النظرية لن تجد ، في نظر القائلين بها ، أي مكان لها في الواقع : التجريبيون غير المتقنين وحدهم يمكن أن تخدعهم المظاهر . وأما « الايديولوجيون العوام » ، أو المشهورون . بأنهم كذلك ، فقد فتح شغفهم بمعادة الشيوعية أعينهم على حقيقة المظاهر . فحقيقة كل معسكر تقال أول ما تقال في المعسكر الخصم ، وقد كان عدد المخدوعين بفعل العداوة أقل دائماً من المخدوعين بفعل الإخلاص والتفاني . (في لعبة الأنظار المتقاطعة يربح كل واحد بالنظر إلى نفسه في حدة الخصم ، ولكن هذه المرآة هي بالضبط التي من مهمات المناطرة الكلامية كسرها) . ولذلك كشف أعضاء أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بشكل جيد جداً عن كل ما في ممارسات « الشيوعية الدولية » من أمور طقسية أو معتقدية أو صوفية ، وباختصار من أمور « خرقاء » . ولكن ، كما سبق أن رأينا ، فإن ميزة المفكرين العامين (ومن قبلهم ميزة المنخصصين في حقل الإعلان) المشور على مذنبين بدلاً من الوقوف على أسباب . وإذ كانوا بعيدين بالتالي عن استكناه الفكرة المتلقاة من الدين ابتداء من هذه الممارسات السياسية فقد طابقوا مع هذه الممارسات ما اعتقدت معرفته عن الدين ، واستعجلوا في الخلوص الى تجريم « ماركس » نظرياً تجريماً مشفوعاً بظروف تشديدية أو تخفيفية ، تبعاً لاهتمام المحلفين . فقد كشف النقاب عن أخروية يهودية - مسيحية مختبئة تحت علم الاجتماع الماركسي (ريمون آرون) ؛ أو عن نبي لإسلام جديد وراء المنظم لجيش بروليتاري دولي (جول مونرو) ؛

(١) يبي التنويه بعمل « هري ديورث » الباهر - بحرك الأرشيف - مهر بيدو في فرسا رائداً (حسب روح علم الاجتماع المحدث) للعلم السياسي - الديني المقارن

أو عن إقراط في تحويل افتراضات نظرية محدودة القيمة الى معتقدات (موريس دوقرجيه) . وكل هذه « الشروح » التي نرجو العذر على ضمها بطريقة فظة ، والتي ينبغي ان يسترعي كل منها الانتباه ، تشترك بنهاية الأمر في أنها تعزوما تعانيه الاشتراكية من « اضطرابات إجرامية » إلى « الطموح المجنون لنظرية كانت قد طرحت من البداية أن كل شيء يغدو ممكناً بالنسبة الى الإنسان » ، أو أنها تفضح « هذه النظرية التي يبيء جوهرها للانحراف الاستبدادي » (أندريه فونتين) . وسواء أرجعت الديانة الماركسية إلى خطيئة أصلية اقترفها « ماركس » أو إلى هرطقة تمت بعد موته وتقع مسؤوليتها بالحري على عاتق « لينين » ، فقد تواصل على هذا النحو ، بحيلة أخرى من حيل المثالية ، البحث في الدين عن مصير الديني (مع احتمال اختراع عقيدة ألفتة حسب القياسات والعمل على إلباسها ، بمفعول رجعي ، للمدونة الماركسية النظرية) . ولكي لا يكون على المفكرين المعادين للشيوعية - لا نتحدث هنا إلا عن أكثرهم تنوراً - ان يفكروا بطريقة « العلبة السوداء » فإنهم يُدخلون على النظرية نوعاً من « عودة إيجابية بالصورة » ، بأن يضعوا مجدداً في مدخل العلبة جميع الخصائص التي يُعثر عليها بالفعل عند مخرجها . وعلى كل إنسان أن يتلمس فوق جراح الخطاب الماركسي وأورامه ندوب الاعتقادات القديمة : إعلان المجتمع الخالي من الطبقات ، إنه ذكرى « الأعوام الالف » المسيحية ؛ رأس المال ، إنه الخطيئة الأصلية ؛ النظرية نفسها ، إنها المعرفة المخلصة ، أو الغنوصية ؛ ايدولوجية الثورة ، إنها عملية نقل الجنة على الأرض ، الخ . . وهذه الكليات في الخطاب الطوباوي ، على افتراض أنها كانت هناك بالفعل ، ينبغي ان يُبين لم كانت قابلة « للتصديق » عند « ماركس » ، ولم تكن كذلك عند « كاييه » ، و« ديزامي » ، و« بيكور » وجميع أصحاب النظرية الاشتراكية الآخرين في ذلك العهد . ولكن أليس الهدف قبل كل شيء أن نبين لأنفسنا أننا لم نحصل إلا على ما كنا نستحقه ، وأننا لو نظرنا إلى الأمر مرتين لما كنا سقطنا في أحبولة ؟ فقد أبدت العقيدة ، وهي تتناهى كدين ، قعرها المزدوج ، وكان في قعر الحقيقة مخلفات من مشاعر دينية . وإنه لتصرف نقدي بشعر بالأمان ، شأنه شأن كل حمل للمسؤوليات ، ويواصل بدقة عمليات تقسيم الحقل الأكاديمي .

وربما كان الغزو العقدي الذي يصبو إلى أن يكون هاديا إلى أقصى الحدود « أعظم الخداعات » . فصورة « ماركس - النبي » ، زعيماً لفرقة ومؤمساً لدين ، لا تكذب فقط

كل ما نعرفه عن نيات الإنسان الحي والفاعل «ماركس» وسلوكه ؛ بل تسمح على الأخص ، وهذه حجة ملائمة ، بالرؤى من القضية المركزية : في أية هيئة تستطيع فكرة الحقيقة أن تصبح قوة حقيقية ؟ والذين يميون التدوين التاريخي كمرض أو كشذوذ عن حالة طبيعية مفترضة يتخففون من ذلك بإدعاء عيب نظري في الصنع ، بل بإدعاء الانحرافات العقلية لـ «متعصب» : برجوازي ألماني صغير اجتمعت له بشكل متناقض التفاهات الساذجة الخاصة بالخلق الفيكترورية والارتعاشات المخلصية الخاصة بـ «محمد» جديد . ولكل إنسان ، وقد انقلبت يقيناته ، أن يعود الى النوم ملء جفونه . فـ «القديس ماركس» أهل حقاً لحمل المسؤولية بدلاً منه .

لترك هنا الأحكام القيمة . فلقد لاحظ مفكر واع ذات يوم أن «الاشتراكية الموجودة حقاً تمثل أوسع شركة لتحويل الأفكار إلى عكسها» عرفتها الحقبة الحديثة . (هـ . برملان) . وإذا كان هذا تشخيصاً فهو غير قابل للرفض . وإذا كان حكماً ، فهو معجل . وأبعاد الانقلاب هي التي تجعله مؤثراً ، لا طبيعته . ويتفق أنه ما من عقيدة غير عقيدة «ماركس» خضعت في عهدنا لعملية انتشار واسعة (أو تجسيد سياسي) ، على صعيد العالم . وما من أحد يعلم النتائج التي كان سيحدثها تجسيد «الكلمة» الخاصة بـ «برودون» ، أو بـ «كونت» ، على صعيد مماثل ، ولكن ليس هناك ما يشير إلى أن «المردود» كان سيكون مثالياً . وبالمقابل فإنه يُعلم إلى حدٍ ما نوع العلاقة التي كانت بين العقيدة الانجيلية والممارسات القسطنطينية التي كانت تدعي الانتهاء إليها .

وسواء استعقت الماركسية أو لم تستحق لقب «علم التاريخ» ، فحسب بحثنا الحالي أنه يقدم نفسه بهذه الصفة حاملاً معه البرهان «المزعج» على أنه ليس في وسع نظرية علمية في التاريخ أن تستنبط لنفسها أو تستتج ممارسة تاريخية علمية . والبرهان على البرهان - الذي يفوق ويختصر كل البراهين الأخرى ذات الطابع الوقائقي - هو وجود الـ «ية» بالذات كعلامة سلطوية تُعمل الحقيقة باسم أحد المؤلفين وبواسطته . وكفي أن تصرّح كل المجتمعات التي ندعي النمو «على قاعدة علمية» بأنها «تسترشد بعقيدة «ماركس» و«لينين» العلمية» ليستتج من ذلك أن العبارة الأخيرة وحدها تكذب الأولى . فالخطاب العلمي هو بحسب تعريفه خطاب بلا موضوع ، والمادية التاريخية لا تبسط فعاليتها في الجماعات التي تستمد منها سلطانها إلا تحت أقنوم «موضوع»

ماركس « و » موضوع - لينين » .

وبكلام آخر ، فإن التدمير بالقلب (قلب نقد مذهب إلى إسمنت عقدي) ليس انحرافاً خلقياً ، بل هو مسار نوعي لا يكفي رثاؤه لشرحه . والنوعية هي نوعية المدى الفاصل ، أو نوعية فائض القيمة الذي يضيفه انخراط إلى موافقة ، والذي يتيح لفكرة عقلانية - « الكلمة السحرية » ، فكرة صراع الطبقات بوصفها السلك المرصّل للأحداث التاريخية - أن تتحول إلى تكافؤ انفعالي ، أو موضوع عاطفي ، أو لازمة لحنية ، أو أنشودة بطولية ، أو شعار انتهاء ، أو رمز تحالف ، أو كلمة سر ، أو خرافة أخروية ، الخ . . والمتخصّص بالشؤون الماركسية موكل تماماً بأن يرى في حيد الماركسية المستقيمة الرأي علامة على ابتعادها عن مفاهيم ماركس الشخصية ، وفي الوقت نفسه على تقدّم « مسار أدلجة الماركسية لحساب نجاحها السياسي » (ج . غابل) . ولكن تحديد الماركسية بأنها مجموع عمليات سوء التفاهم المرتكبة بحق أعمال « ماركس » قد يفضي بدوره إلى سوء تفاهم ، لأن هذا التحديد السهل يساعد على الهرب من القضية الأساسية : أيكون سوء التفاهم هذا ثمرة صدفة مشؤومة ، أم أنه يلبي حاجة منطقية ؟

٢- الخطأ المأساوي

كل إنسان يعلم أنه يُعثر على أكثر نفوذ الممارسات الماركسية فجاجة في نصوص « ماركس » . فالتخصصون بدراسته والمؤيدون لآرائه بفرحون بأن يضعوا على هامش كل مخالفة ترتكبها السلطات تعليقاً ساخراً من تعليقات المنظر . حول بيروقراطية الدولة بوصفها « يسوعية » جماعية ؛ حول بلاغة الموعظة الأخلاقية ؛ حول سوق التصوّف وروح الطائفة ، وإنه لواقع : فالنصوص هنا ، والأعمال ، عن حياة برمتها .

ففي ضوء المسيحية البدائية كان « ماركس » الشاب ، شأنه شأن « انغلز » ، يعرف أن التنظيم في طوائف هو أول شكل تاريخي لتنظيم الجماهير . وإذا رأيا تكاثر أنبياء الاشتراكية في الأربعينات من القرن الماضي ، بذلا كل ما في وسعهما للتخفيف من اندفاعها ، وتحويلها إلى سخرية . فلا هوادة في وجه الحركات المسرحية التوراتية التي يؤلفها الطوباويون ، ولا في وجه الأحلام القديمة التي تخلط بين الشيوعية والتناول القرباني . وتشهد بذلك إحدى الوثائق السياسية الأولى لـ « ماركس » ، وقطع صلته

بـ«أعظم منظر شيوعي ألماني»، «قتلنغ»، مسير «رابطة العادلين»، من خلال المنشور الشهير ضد «كريغ» (تلميذ قتلنغ): «إن الإيمان، وبالتحديد الإيمان بالروح المقدس للطائفة، هو بالتأكيد آخر ما يلزم لتحقيق الشيوعية». ولم يلبث أن فُضح منطق الهذيان المنبثق عن نقل التصرفات الدينية إلى العلاقات السياسية: تغليف التعقيدات الحقيقية بسفسطة تبسيطية؛ وعظ أخلاقي في هيئة تحليل سياسي؛ تحويل المناضل إلى مزيج من نبيٍّ ومتمارٍ؛ عدم تسامح يصبُّ في التعصب («لقد حوّل عدو الحزب بمنطق لا يعرف الرحمة إلى هرطيق، من واقع أن عدو الحرب الذي هو قائم بالفعل والذي يتم الكفاح داخله يُحوّل إلى خاطيء بحق الشرية التي لا وجود لها إلا في الخيال وحده، خاطيء ينبغي عقابه...»). وباحتصار فإنه قرن من «الروح الحزبية» مبعثر في ثلاث صفحات (لا يمكن أن يفوق تحذيرها تحذير وإن لم تتدارك شيئاً). وليس الأمر هنا «هيجان» هو في غدٍ أثر بعد عين. فكما أنه لن يتوقف عن معارضة أولئك الذين يغفلون قدور المستقبل بمؤلفه النقدي الذي يكشف عن «قوانين التاريخ الطبيعية» فإنه ليس من مؤثر على الفراغ أكد في نظره من استخدام «النبرة» الدينية. وبعد «قتلنغ»، «برودون»: «إن سطحياته المتعاجة» و«عدمية أفكاره» تبدو في غضبته التي تحاكي غضبات الكهنة وهم يستشيرون الآلهة في شؤون قبائلهم. «إنه لا يستهزيء»، ناقدًا، بالمشاعر الاشتراكية أو التي يراها كذلك. إنه يحرم، قديساً بل باباً، الخاطئين المساكين... (١).

ولم يكن «ماركس» الشيخ كذلك يُسند، وهو يراجع برامج «غوتا» و«ايرفورت»، إلى الأحزاب العمالية ألا (أو فقط أن) تعترف بحرية المعتقد الديني وحسب، بل أن تحرر الناس أيضاً من الاعتقاد الديني نفسه. أي، بالنسبة إلى أوروبا، من المسيحية التي سيحدد ذوبها لا محالة نهاية التاريخ القديم. «إن قيام أي دين غير ممكن بعد المسيحية، الدبابة المطلقة» - هذا ما شخصه «انغلز» وهو يسخر من وثنية «كارليل». (كان من الممكن أن يضيف: سوى ديننا، وهو دين نسبي ولكنه سينهي مهمته بشرف. لأن المادية الجدلية تعلمنا أنه ما من شيء خالد؛ إلا الحركة).

إن التذكير بمقاصد المؤسسين المخالفة للاهوت يرضي الدقة؛ ولكن ذلك لا يمنع أن

(١) رسالة إلى «اسكوف»، ١٨٤٦/١٢/٢٨ - بلييد، ج ١، ص ١٤٥١

تشكل معارضة مقاصد «ماركس» بصيرورة الماركسية معتقداً حكماً تاريخياً يحطم ويلغي معارضة المعتقدية في الدرجة الأولى بنصوص «ماركس». تقول النصوص: إنه ينبغي أن يُبحث في التناقضات اللصيقة بالقاعدة الأرضية عن سر ازدواجية العالم في قطاع دنيوي وقطاع ديني بحيث يكفل حل هذه التناقضات (الطبقية) لا محالة انقشاع السحب الراجعة من المملكة السماوية . وبعد قرن من الزمن أثبتت الوقائع أن عجيء المادية كمرجع إلزامي رسمياً لم يكن أثره التلقائي (ولا حتى ربما التزوعي) التخفيف من الممارسات الطائفية (وبصورة أدنى «العائلية»)، إذا لم نقل إنه كان له أحياناً اثر مضاد بشكل تجديد للنشاط . ولسوف يتكلم الماركسي عندها على الدين بوصفه تسلياً للجيل الثالث ، أو عزاء للهامشين والمحذوفين من المجتمع ، أو تعويضاً عن الخيبات الاقتصادية ، أو بند سلامة للأقليات القائمة على الأطراف ولا تزال متعلقة بالماضي ، الخ ولكن الأمر الأساسي ليس هن . وما يحتاج إلى شرح هو المادية نفسها كعقيدة دولة أو حزب لا تعمل إلا بأشكال دينية واضحة تماماً . فلا يتقصر الأمر على أن النقد الماركسي قد أخفق في إذابة الأديان القائمة ، بل يتعداه إلى أنه ارتفع هو نفسه في الأماكن التي نجح فيها إلى مستوى مؤسسة كنسية كلاسيكية . بخصائصه المصورة ألف مرة : عمليات حج (موسكو ، بكيين ، هافانا ، الخ) ، ذخائر وأمكنة مقدسة (مكتب «لينين» ، غرفة «ماو» ، مهد «تينو» ، الخ) . صلوات وطقوس ، قرارات و«حرّم» ، قداديس صغيرة وكبيرة ، أذن طبع وتنصيات . أساقفة وفقهاء ، شجعان ومقدامون ، رهبان - جنود ، محافظون على أصول الدين ، مُقتون وبسطاء قلوب . المدرسية من فوق في «كتب الدراسة» ، والإيمان الساذج من تحت عند العاملين بأيديهم . وإنها لبنية تنظيم صافٍ . فلا هي مشرفة ولا هي تجلب العار (وراء الخير والشر) ، وهي برسم التوضيح ، كبنية ، قبل الضحك منها أو البكاء ، ككاريكاتور

لقد كانت حملة «ماركس» الشاب على بنية الوهم الديني تماثل في كمالها حملة «أوديب» الباحث عن قتل أبيه . وأصبح من ذلك ، حين هتف «ماركس» في عام ١٨٤٤ : «انتهى نقد الدين في الأمور الأساسية» ، كان يشبه طبيباً راضياً بأنه تمكّن أخيراً من أن يشخص لدى مريضه السرطان الذي سيصاب هو به عما قليل ، ولسوف يصيح «في جذل صبياني» شاعراً أنه أدّى واجبه : «لا يجذني أحد عن السرطان .

فالآن وقد عرفت ما هو ، للتنقل إلى امر آخر . ويمقتضى الحال ، إلى التحليل العلمي أخيراً لنمط الإنتاج الرأسمالي . وها هو «ماركس» عندئذ يقفز (لنقل بين ١٨٤٦ و ١٨٥٠) من نقد للدين الى نقد للاقتصاد . إن «ماركس» الانسان يقفز برجله على الورق : « عملية نضع علمي » . لاهوتي . إنه انتقام الواقع من الفكرة .

إن مصير السياسة كدين قد نحدّد تقريباً منذ اللحظة التي أعلن فيها «ماركس» أن نقد الدين انتهى أمره .

فقد كتب معالجنا المتحمّس (١٨٤٤ ، الحوليات الفرنسية - الألمانية) يقول : « إن نقد الدين ينتهي مع هذا التعليم القائل بأن الإنسان هو الحقيقة السامية للإنسان ، وبالتالي مع الداعي القاطع إلى تصفية كل الظروف التي تجعل من الإنسان حقيقة مهانة ، مستعبدة ، مهملة ، محترقة » . وفي وسع تعليم أن يضع حدّاً لتعليم آخر لا لحقل جاذبية موضوعي ؛ و« الداعي القاطع » الذي نادى به «ماركس» لم يعبر الى الواقع السياسي بأكثر مما عبر داعي «كانط» الى الواقع الأخلاقي . والحاجة إلى هذا «الحادث الطاريء» لم تعرض خيراً مما عرضت في الخاتمة الباهرة لـ «المسألة اليهودية» : « ويتج عن ذلك أخيراً أن «الإنسان» ، حتى وإن جاهر بأنه ملحد بتدخل من «الدولة» ، أي «الدولة» بوصفها ملحدة ، يظل كذلك ضيقاً بالدين ، من جراء كونه لا يعرف ذاته إلا مواربة ، عبر «عنصر وسط» . فالدين هو بالضبط الاعتراف بـ «الإنسان» «مواربة» . وعبر «وسيط»^(١) .

ها هي ذي إذن مدركات الشقاء الأساسية قد أفلتت : مواربة ، عنصر وسط ، وسيط . الوسيط ، ذاك هو العدو . المانع من «الالتقاء» على الأمور الذي ينبغي أن يضع له حدّاً في الشيوعية تأسيس المجتمع نفسه بنفسه .

طالما قيل : ليس في الماركسية تنظير نوعي للحقل السياسي . ونعلم الآن لماذا : لأن «تنظير الحقل الديني يقوم مقامه» . و«المسألة اليهودية» - وهو كتاب عبقرى ومزعج معاً ، لأنه عبقرى دون أن يدري - هو الشكل المكثف لنظرية حقيقية في الموضوعية السياسية ، مع فارق بسيط هو أن الأمر يتعلق بالوهم الديني (لا فيما يخص اليهودية

(١) «المسألة اليهودية» ، ص ٢٧ (باريس ، اتحاد الناشرين اعوام ، ١٩٦٨ ، قدم له «روبير ماندرو»)

وحدها بالطبع ، ولكن ، عبر هذه الأخيرة المتخذة مثلاً ، الكاثوليكية ، والبروتستانتية ، الخ) . ولم يخطيء « ماركس » في طبيعة موضوعه - المبني بالفعل على « الانعدام » وما ينتج عنه من الاضطراب الى « المواربة بوصفها مطلقاً للانفصال » - وإنما أخطأ فقط في الهدف . وإنه للبس مشؤوم - مأساوي تماماً . فحين تلامس الحدة القصوى الخطأ الأقصى تولد ارتعاشة الخوف / الشفقة .

لُجِد الرحلة ، في ضوء ما تعلّمناه بشأن بنية الأجسام السياسية .

ليس الدين أساس (ذاته) ، إنه ظاهرة (مظهر لشيء آخر) . « علينا ألا نبحث عن سر « اليهودي » في دينه ، بل علينا أن نبحث عن سرّ الدين في « اليهودي » الحقيقي » . فالكمال الديني يرمز بالمقلوب إلى عدم الكمال البشري .

ظاهرة أي شيء هو الدين ؟ إنه ظاهرة المحدودية العلمانية . « إن وجود الدين هو وجود لنقص »^(١) . « وهو يفسر انفصال الانسان عن قومه ، وعن نفسه ، وعن سائر الناس » .

ويُختصر هذا الانفصال بكلمة واحدة : « سبيلتونغ » ، الانشقاق . فالمجتمع البرحوازي يقوم على انشقاق الفرد الأناسي عن الشخص المعنوي ، والمستهلك عن المواطن ، والمجتمع المدني عن الدولة السياسية . الأمر الذي يقود الإنسان إلى أن يعيش حياة مزدوجة ، وإلى العجز عن بلوغ ذاته في جوهره الواحد والتام إلا عبر الحياة ، الدينية ، بواسطة الله . ويشكل الله وسيطاً بين الإنسان والإنسان ، لأن الإنسان عاجز عن إدراك ذاته مباشرة . وترسم نهاية هذا اللاإدراك نهاية الوهم الديني ، أو بداية التحرر البشري . وتنفّض الدولة في مرحلة أولى يدها من الدين . الذي يتنقل من القانون العام الى القانون الخاص : نهاية أدين الدولة . وهذا هو التحرر السياسي الذي تكفله الثورة البرجوارية . وعندئذ تحلّ الدولة محلّ « المسيح » كوسيط بين الإنسان وحرية الإنسان ، كعنصر وسط « يشحنه الإنسان بكل لا ألوهيته ، بكل محدوديته البشرية » . ولكن الإنسان يظل في هذه المرحلة منفصلاً عن ذاته . وإذن سجين تدبّير

(١) المرجع السابق ، ص ٢١

سياسي . وهذا هو السبب الذي ينبغي من أجله ، في المرحلة الثانية والأخيرة ، وضع حدّ للانفصال بين القطاع الخاص والقطاع العام ، بين الفرد المحسوس والإنسان المحرّد ، بغية الانتهاء من أمر الدولة بوصفها الحاجز الأخير . وسيتم بذلك تحرّر البشر في مواجهة كل أنواع العناصر الوسط . فالمجتمع المتحرّر كيباً من كل دين وحدة غير قابلة للقسمة ، متطابقة مع ذاتها ، لا تحتاج إلى « تمثيل » لأنها حاضرة بكلّيتها أمام ذاتها : نهاية الانشقاق الداخلي ، ونهاية التبعية الخارجية . وفي هذه اللحظة سوف يكون الإنسان في النهاية في بيته . سوف يتمكّن من الخروج إلى المجتمع من غير أن يخرج من ذاته . وليس هناك أي حلّ استمراري بين نقد « ماركس » الشاب للدين ومنظر مرحلة النضوج الشيوعي (« غرونديس » ، ١٨٥٧) . فالشيوعية هي النقد المحقّق للدين ، محقّق في قلب الإنتاج المادي بالذات ، في الحدود التي تعني فيها الشيوعية « حذف العنصر الوسط » . والواقع أنه في الشكل الشيوعي للإنتاج المادي لن يكون تبادل التجاري « الوسيط الذي يسمح بإسهام الفرد الفرد في الإنتاج الشامل » . « وسيُطرح العمل الفردي بشكل حقيقي على أنه عمل اجتماعي ، والعكس بالعكس » ولن يكون المال ابداً « وسيطاً » ضرورياً بين المنتجين المشاركين باختيارهم : ولا الدولة ، بين الطبقات (مجتمع بلا طبقات) . وتحوّل شمولية (« الحاجات ، والقدرات ، والانتفاعات ، وقوى الأفراد المنتجة ، وهي شمولية مولودة داخل التبادل الشامل ») ، من شكلية إلى « حقيقية » ، ومن فكرة إلى « شيء معيش » . وعندها يعود جوهر الإنسان - وهو تجريد فلسفي - إلى الأفراد المحسوسين .

أعدّ إوالية التعية الدينية إلى الحقل السياسي تجد أثراً عدم الكمال . وقد شكّل الدين ، كحكمة مقدّسة للمقدّس السياسي ، لـ « ماركس » وسيلة تحليل وحاجزاً للتحليل الأمر السياسي في أن . وأتاح له ألا ينظر مواجهة إلى الجماعة . وترجم سلوك التجبّ بإذابة تطورية لبية الموضوع ، ومساماة صوفية لطبيعته . وهكذا غدا نقصي الحقل من البداية رحعي الأثر : يصف « ماركس » التعية مستخدماً صيغة المستقبل المسبق ، لأنه يضع نفسه مسبقاً إلى جانب الرأي القاضي بالمصالحة . وما يقوله واقعي جداً . ولكنه يقوله كطوباوي . (من أنصار الطوباوية بوصفها وسيلة اكتشاف . . .) كما لو أنه كان يلزم لرصانة النظرة النقدية العلاج الذي تقدّمه وجهة النظر الصروفية .

ويبدو الوهم الديني هنا وكأنه استعارة تاريخانية لإكراه « انثروبولوجي غير ممكن التذليل ، إكراه « المواربة » ، الأساس الفعلي لمقدّس الاجتماعي (الذي يقبل كتأويلات تجريبية ، أو سياسية ، بأشكال المشروع ، والعودة ، والزعيم ، والناطق باسم ، الخ ..) . والماركسية صالحة لحمل وزر المتشيعين المحدثين للعلمانية ؛ ولكن اليهودية أيضاً كانت صالحة لحمل وزر « ماركس » الشاب : لكل كبش فداؤه ونحويل الذنب السياسي الذي يجري في القرن العشرين إلى حساب وثن « الإيديولوجية » ، كان قد جرى تحويله في القرن التاسع عشر إلى حساب وثن « الدين » . وتحلّص كل حقبة من النقص بالقاء تبعته على « شيء ردي » . وكل حقبة تنتظر من طرد الشيء الرديء توقّف النقص . ولكل حقبة سياسية الـ « غودو »^(١) الذي تستحقه .

لقد كان « ماركس » قد خلص في حينها إلى أن « التحرّر البشري لا يتحقق إلا حين يكون الإنسان قد تعرّف إلى قواه الخاصة كقوى اجتماعية ونظمها ، ولم يعد بالتالي « يفصل » عن نفسه القوة الاجتماعية في شكل قوة سياسية »^(٢) . ولنا أن نضيف هذا الملحق المتواضع للوصية ، كخلاصة للخلاصة : « وهذا هو بالضبط ما يجعل « التحرّر غير قابل للتحقق » . لأن الإنسان لا يستطيع التّظّم اجتماعياً من غير أن يفارقه تنظيمه « تلقائياً » . فمن المؤكد أن الجسم السياسي الذي يستطيع أن يدمج في ذاته أسسه الخاصة يعيش بالمصادفة ، وإذن في شقافية ذاته لذاته . ولكن هذا التطابق الكامل يقتله بالضبط في البيضة عدم الكمال . وأمنية « ماركس » العظيمة التي تُجنّ العظمة المؤثرة لهذا المشروع الفاشل لثورة كوبرنيكية - المشروع القاصي بدوران الإنسان الاجتماعي أخيراً حول نفسه - كانت تُفعل ببساطة قانون الحاذبية السياسية . ولكي نقوما بكلماته ، « لن يتم لنا دفع المشكلة مقدار إصبع إلى أمام بمجرد أن نزاوج نألف طريقة بين كلمة شعب وكلمة دولة » . فكل جسم اجتماعي منظم خاضع لحقل الجاذبية الخاص بعدم الكمال يولد ، ويحيا ، ويموت ، وغريباً عن ذاته . وإننا لمنقيون بالولادة - إلى بلد عجيب في وطني بالذات - محدّدون بالنفي ، ومنقيون بالتحديد . والطرّد يقوم مقام العمادة

(١) ظل وهمي في مسرحية لـ « صموئيل بيكت » تحمل عنوان « بانتظار غودو » ، وهو يرمز إلى السلام المنتظر على عبر طائر (المترجم) .

(٢) « عبارة لم يسنّ قولها » ، ص ٤٥

بالنسبة إلى « الإنسان السياسي » .

« إننا بعد أن تحول التاريخ زمنًا لا بأس به إلى تعلق بالأوهام نحول التعلق بالأوهام إلى تاريخ » - إن عملية الذهاب والإياب هذه تختصر مشروع « المسألة اليهودية » . وإذا كان البرنامج لم يتمخض عن نتيجة - أو إذا كانت « النون » في « نحول » لم تستطع الايحاء بـ « نحن » الأحياء والفاعلين في التحرر - أفليس السبب أولاً أن « ماركس » فُكر إلى نهاية حياته (« نقد برنامج غوتا ») بالتنظيم السياسي في هيئة « التجمع » المثالية بصورة نموذجية ؟ بطريقة متناغمة مع هذا المخطط الكلاسيكي للتفكير الذي ينطلق ، في فرنسا مثلاً ، من « جان جاك روسو » إلى « جان بول سارتر » ، أو من مشكلية « العقْد » إلى مشكلية « الممارسة » ، والذي ينني بموجبه الموضوع السياسي من خارج انطلاقاً من فاعلين أحرار اختاروا أن يرهنوا داخليتهم للعالم « الخارجي » . وواضح للأفهام أن الماركسيين ظلّوا ويظلّون غرباء (وليسوا في هذا المجال أقل أو أكثر غربة من ديكارتيّنا المحدثين) عن إدراك العالم السياسي ، بما في ذلك عالمهم الخاص ، أي عن إدراك ما في هذا العالم من أمور سياسية - إدراك ما يطفح عن ، أو ما يتجاوز ، انعكاس القاعدة الاقتصادية على هذا المخطط . والأمر السياسي هو ، لكي نسرّع ، ما يبقى في مجتمع بعد أن يُسحب منه أثر لعبة المصالح الاقتصادية الطبقية : يُترك هذا « الراسب » بصورة عامة هباً مقسماً بين الأكاذيب الخبيثة الخاصة بـ « الإيديولوجية » والسكنات المؤسسية الحمقاء . وثابت أن العالم السياسي يستدعي لمثاليّة في الفرد من أفراد الرعية موقعاً لم هو في آن مثير للغثيان ولا يمكن تحنّيه ، غرّار وأسير ، ساحر ولكنه مسحور ، كان يختصره بشكل لا بأس به قولنا القديم : التعلّق بالأوهام . والتفكير والحالة هذه بالحزب ، والدولة ، والحركة ، في الهيئة الكلاسيكية لـ « التجمع » ليس من شأنه أن يفقد هذه الأشياء سحرها . إنه يزيد بالبحري من الطالع السيء . والصورة الجميلة « للمستجيبين المتشاركين طوعاً » لا تُحرّر المتجيبين من الخضوع لروابطهم الحقيقية . ومما لا ريب فيه أن لمذهب التجمع فضلٌ تجنّب ثَمُل الواقع (الأليم) القائل بأنه ما من وجود لمؤسسة إلا بالتطير من الذات - لكون المؤسسة « نتاج » توهم للذات في « آخر » - ولكن هذه الصعوبة لا تحمل مع ذلك حلّ المؤسسات القائمة أو الآتية . إنها ببساطة تجعل عالم المؤسّس أصفّق بقليل ، وثقل التطيرات أثقل بقليل . ولذلك لا ينفكّ منظر المؤسسات

الماركسية يفعم ضمائر الماركسية « النقدية » بالدهشة - « كيف يمكن أن . . . ؟ » وأما بالنسبة إلى ممثلي الماركسية العملية فإن تعلقاً أعمى عنيداً بمؤسساتهم يقوم لديهم ، في هذا الصدد ، مقام الدليل القاطع - « كل واحد منا ليس شيئاً ، الحزب هو كل شيء » . فالدين التضالي يعبر عن الانفصال بين المناضل وشيعته ، وبينهم أنفسهم وسائر الناس . ولن يتحقق تحرر الشيوعيين إلا حين يكون مناضلو الحرب قد اعترفوا بقواهم الخاصة ونظموها كقوى اجتماعية ولم يفصلوا عنهم قوتهم الاجتماعية في صورة حزب وبعبارة أخرى : إن تحرر الناس الشيوعيين معناه اختفاء الحزب الشيوعي .

لقد اتضحت الدائرة ؛ واتضح السبب الذي من أجله لم يكن لرحلة التاريخ الخادعة بشكل خرافة (خاصة بالدين وبالتفسير الدينية لما هو ديني) إياب علاجي هو إبطال خديعة الخرافة في التاريخ ، بل كان لها ارتداد تكرر في هو تعلق خرافي « بـ » التاريخ (تاريخ بين تواريخ) . وفي مواجهة المهرجين الطريين الذين يحولون المسائل العلمانية الى مسائل لاهوتية كان مشروع المعرفة المادية يتمثل في : « إنا نحول المسائل اللاهوتية الى مسائل علمانية » . وللأسف فإن الأمر الواجب معرفته هو هنا مبني لاهوتياً ، أي بالواسطة فأعضاء شيعة تتحلّى بحرية الفكر ، حتى وإن كانت تسميتها لحاضعة للإشراف ، لا يستطيعون أن يقيموا بينهم علاقات مباشرة وشفافة ، لكون هذه العلاقات تمرّ حتماً بواسطة التنظيم الذي يربط بعضهم ببعض . فالإنسان ليس في نظر الإنسان الحقيقة السامية - إذ الحقيقة السامية في نظر المؤمن هي « الكنيسة » ، وفي نظر المناضل « حزبه » ، وفي نظر الوطني « وطنه » ، وفي نظر الفرد من « البشتون » « قبلته » ، وفي نظر لاعب كرة القدم « فريقه » ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وبين هذين التجريدين اللذين هما الفرد وجوهره النوعي يعترض الانتهاء الذي هو سارق للشرعية ومانحها في آن . وبين الـ « إنسان والإنسان » تنزلق ، بشكل شخص ثالث فائق القوة ، المؤسسة أو الفرد الذي يضعهما الواحد في مواجهة الآخر ، ويضع كلا منهما في مواجهة نفسه ، بوصفهما عضوين في الزمرة نفسها . ولا تستطيع أية زمرة أن تعرف نفسها من غير شكل من أشكال اللجوء الى المنزّه الأول عن التمد الذي رسخ مداميك مصداقيتها . وعندها يُعبر عن الدائرية الخاصة بالروح الدينية بوصفها مُنتجاً جماعياً ، وبالجماعة بوصفها مُنتجاً دينياً ، بالأضحوكة الفظة لجدلية ماركسية ناجزة تلغي نفسها بنفسها داخل

عملية تقييد نفسها بالذات .

وللإخفاق الاشتراكي بوصفه انقطاعاً جذرياً (« إخفاق ») بالنسبة إلى توقعاته الخاصة) فضيلة استكشافية هي ، في رأي نظرية الممارسة الجماعية ، حاسمة حسم الإخفاق التجريبي في رأس نظرية في ورائته المعرفة . وكما أنه من المقرر اليوم أن الفكر البشري ليس « دلوأ فارغاً » جاهزاً لتلقي كل ما تصبّه فيه التجربة الحسية ، كذلك بينت الزمرة الاجتماعية أنها ليست قطعة من الشمع ترحّب جالياً بكلّ « معلومات » الخيال السياسي . فالطابع قائم داخل القالب ، وهو يُعلم مُعلّميه . « والدراسة التجريبية لأصل المعارف تبين منذ البداية عدم كفاية التأويل التجريبي للتجربة » (پياجيه) . والدراسة التاريخية لتطور الممارسات السياسية تبين منذ البداية عدم كفاية التأويل التاريخي للممارسة السياسية . ويؤشّر ثبات القوانين التنظيمية التي تحكم ساء الرمر وعمها ، وانتظام هذه القوانين وتكرّرها ، باتجاه « شمولية الخطيطة الإلزامية » المستمدة من عدم الكمال الاجتماعي ؛ وربما ينبغي الذهاب في مادة التدريب السياسي إلى أبعاد من بنائية « پياجيه » ؛ وربما ينبغي ذات يوم أن يُمدّد ، على الرغم من أن الشمولية لا تستلزم الفطرية ، حقّ صلاح استدلالات « تشومسكي » و« جاكوب » من أرض أصل التكوين النفسي إلى أرض أصل التكوين الاجتماعي^(١) . وعندها ستشترك البنى العملية للزمرة التاريخية والبنى الإدراكية لفاعل المعرفة في أنها لا تنجم عن تدريب أو عن تحويل لخصائص محيط ، وإنما هي سابقة عليهما بصورة مثالية . وليس في وسعها أن تكون نتيجة عمليات ضبط محتملة خارجية لأنه « ما من ضبط إلا لبنى ومع بنى قائمة وموجودة لتضبط » (فرانسوا جاكوب) . وهذا المعنى سيظهر التسلسل الزمني لتاريخ على سطح المجتمعات - كما يفعل حوض كيماوي مظهر في خامة فيلم - خصيصاً سبق طبعها ، كاشفاً في النهاية عن المنطق الأولي والشمول الكاسم تحت إوليات تجمّع مختلف الزمر البشرية المنبثقة على مر الزمن ، وتماهيها ، وتحليدها . وهناك نظام لترتيب الملامح الشكلية للمنظمات السياسية لا يمكن إنكار قيمته المميّزة (ومن دونه يُطرّد المؤرخون للمؤسسات والخبراء في القانون الدستوري) . ولكن ، كما أن الفرد لا يستطيع التنوّع

(١) انظر نقاش - تشومسكي - پياجيه ، مركز « روبايومون » لأجل علم يبحث في الاسان ، في « نظريات اللغة ، نظريات التدريب » ، (لوسوي ، ١٩٧٩)

وراء الحدود التي يرسمها له الـ « غلاف الوراثي » للنوع (ج . ب . شانجو) ، كذلك لا نستطيع الجماعة الانتكار خارج ما يمكن تسميته الـ « غلاف السياسي » للزمرة .

٣- ثار « أوغست كونت »

الملحد المستنير يساوي ملحدين . لا تتكلم قط عن الأديان بصيغة الماضي الاستمراري ، وإلا سقط في الشرك من كان يظن أنه ناصبه . « إن العدو الطقي » يضرب في الوجه ، ويضرب « الروح القدس » في الظهر . وجميع مصائب « الناس التقدميين » - المصائب التي كانوا أقل توقعاً لها من غيرها - متأية من أنهم لم يحملوا على محمل الجد أنه اعتقادات البشرية البدائية . وإذا قيس انحطاط العهد الديني الذي أعلنه « ماركس - أنغلز » بمقياس عدم الكمال فإن الوجه الذي سيبدو به لن يكون أقل « إضحاكاً » - لنقل وجهه مأسَهَزَلِيٍّ - من الذي بدت به « نهاية الإيديولوجيات » التي تغي بها إيديولوجيو ما بعد العهد الصناعي . وسوف يحناط علم الاجتماع الوضعي إذن كيلا ينسى جملة « قان درلوف » الصغيرة في كتابه « علم الظواهر الدينية » : « لا يقتصر الأمر في الدين على أن الله قد تأخر في المجيء » ، بل يتعداه كذلك إلى أن عيئه لا يُستغنى عنه » . وإن أقل علوم الاجتماع السياسية انحيازاً ، وأكثرها دقة في التحريب ، ليسمح بتكملة الملاحظة : وإذا كان قد سبق له أن أزجج نفسه فليس دهابه بالمعضل . ولسوف يؤسف لعبابه ، ولكن يمكن العمل من دونه . والدليل .

لقد فات « ماركس » الذي كان يتعشق سخریات التاريخ أجمل سخرية : التحقق التجريبي من أقوال فارغة « يُرثى لها » يُطلقها برجوازي صغير متنور ، عن طريق صيرورة نظريته « العلمية » الخاصة عالماً . ومع ذلك فإنه لم يعرف سوى الازدراء لمؤسس الوضعية ، الأكبر منه بجيل ، الذي اكتشف أعماله متأخراً ، من غير أن يتوقف عندها (هناك إشارتان عابرتان فقط في « رأس المال ») ، إن لم يكن لسخرية أو اثنتين^(١) . ولا يُنظر إلى شمس السياسة مواجهة . وهاك طريقة لإدارة العيين : تسميتها معتوهة .

(١) « أدرس لأن بشكل إصابي » كونت » ، لأن الإنكليز والعربيين يُحدثون كثيراً من الصجة حول هذا الشخص والذي يهتم في أعماله هو الطابع الموسوعي ، التوليف لكنه يُرثى له بالتأكيد إذا قورن - « هيجل » . ١ (رسالة من « ماركس » إلى « اعلم » ، ٧ تموز/يوليو ١٨٦٦)

كان « أغوست كرنت » قد قرّر إذ تعب من أن يكون أرسطو عصره أن يغدو « القديس بولس » لهذا العصر . ولكي يعجّل في تجدّد كيانه نظريته تخلّى عن رئاسة الممارسة الاجتماعية لـ « الطبقات الانفعالية » - التي يشكّلها في نظره النساء وأثيروليتاريون - وقضى حياته برمتها في البحث عن الوسائل التي تجعل مفهومه للعالم يغدو اشتراكياً . وإذ كان سكرتيراً سابقاً لمسيح منتظر (الاشتراكي « سان سيمون ») ، وعارفاً ومشغوفاً بكل ما له علاقة بإيصال رسالة مُدرّكة أو نشرها بين الملأ ، فقد عمل وسعه ليكون محبباً ، بالتي هي أسوأ أو بالتي هي أحسن : من ملاحقة « الأمير » الوسيط الطيّب بالمراسلة إلى إعطاء دروس شعبية في الفلك تحت مظلة للبلدية . وقد كان هذا المعلم الخائب ابداً الذي لا يعرف التعب قط « محترفاً في الإيمان الجماعي » ، يكتب عدداً كبيراً من البحوث التبشيرية ، والمختصرات ، والنداءات ، وكتب التعاليم . وباختصار فقد أراد بالضبط أن يخلق جواً حاراً ، وطلت فلسفته السياسية مع كل هذا بارده . ولم يتحقّق تحوّل الروحانيات المنتظر إلى مادة ، هذا التحوّل الذي لجّ صاحبه في طلبه بعناد والتمسه (من القيصر ، والصدر الأعظم ، والمحافظين ، ونابليون الثالث ، بصرف النظر عن الرسالة إلى « باريس » السجين) ، لم يتحقّق ذلك إلّا في شكل أكاديمي . وما كان للوضعية أن ترى في النهاية من ولد شرعي سوى الجامعة الفرنسية التي كانت قائمة بالأمس . وعلى الرغم من « كليمنصو » ، و« جول فيري » ، و« بيدرو الثاني » ، وبعضهم ، ظل « نظام السياسة الوضعية » (الذي يحمل عنواناً ثانوياً هو « بحث في علم اجتماع مؤسّس لديانة البشرية ») نوعاً من فضول علمي ، وتمثال المؤلف النصفى مستودعاً في ساحة الـ « سوربون » . وقد تمت بعد موت الكاتب ، ولأغراض تربوية ، ترجمة باللاتينية للوضعية ، ولم تتم عملية تبسيط سياسية للوضعية - إلا خلف الاطلنطي ، في أميركا اللاتينية . وقد طبعت آثار « كتاب التعاليم الوضعية » تاريخ المكسيك (في ظل نظام « ديار » الأوتوقراطي) وتاريخ البرازيل على الأحص (باستعجال محيى الجمهورية) ، ولكن إذا لم يتمّ ذلك على السطح فقد تمّ دائماً من فوق^(١) . وحين ترفع الأمة البرازيلية العَلَم فإنها تُرفّ في الفضاء الأزرق « لنتنظم في

(١) انظر على الأحص : پ پ أربوس - باستيد ، « الوصيّة السياسية والدنية في البرازيل » (اطروحة ، باريس ،

التقدم » - ولكن منذ الذي يتنبه في الواقع إلى ذلك ؟ لقد تَصَوَّرَت الوضعية لكي « نخترق الجماهير » : لم تخرق سوى نُخب محلية، ولم تعد ديانة الشريعة قوة مادية عالمية . ولقد كان للموسوعي أن يثقف كوكبة من ذوي الأدمغة النيرة ، لا أن يحرك « العامة » ، القادرين بصورة خاصة على تلقي رسالة « المعلم » ، ليجمعوا في جهلهم المقدس أولية الشعور والإحساس بالواجب .

ولم يتجمع عامة « الغرب » وخارجه تحت الراية الخصراء التي كانت مقدرة لهم ، بن تحت العلم الأحمر ، وهو شعر عالم كان يكره الأعلام ، وتحت عنوان اد « جمهير » . ولم يبذل «ماركس» ، الناقد المحترف للإيمان، جهوداً خاصة ليكون غيباً إلى معاصريه ولا إلى مختلف السلطات الروحية والزمنية في ذلك العهد ، ولا حرص كذلك على فهم أي شيء من أمور « العاطفة » الجماعية . ومع ذلك فقد أثار العالم الذي عمل طوال حياته على أن يبقى نارداً ، أثار في حشمانه المدافع عنه دفقة حرارة اجتماعية هامة . فلقد أسلم علم الاجتماع الوضعي أموره إلى « القلوب » (هذه الكلمة التي ، وفقاً لما قاله « آلان » تلميذ « كونت » ، تذكرنا بعلاقة القدرة على التفكير ببنية الحسد) ، ولكن القلوب والجماهير اهترت في النهاية بفعل خطاب لم يكن ، وهو يهزأ من المواعظ بوصفها ميلودرامات . يتوجه لغير العقل . وقد قتلت الماركسية في البيضة ، طوال قرن وعلى مساحه نصف كوكب ، المشروع الكويتي لديانة جديدة رسمية أو « عبدة الكائن الأعظم » . فالسلطات الدينية والروحية (التي لم يكن اختلاطها بما أوصى به « بابا شارع » « مسيو - لو - پرس ») تُدرس ، في عدد من الأمكة ، باسم فيلسوف لم يحدث له قط أن « فُكر بالسياسة » ؛ وباختصار عدت فلسفة « الكاهن الأكبر » للشريعة فسقطت ، بمفعول رجعي ، على رأس المادي الذي كان يصحكه هذا النوع من الهذيانات ، لا على رأس مؤلف « اعتبارات حول السلطة الروحية » (١٨٢٦) الخدي جداً . ومن غير أن يدري « ماركس » أو يريد نجاح حيث أخفق « كونت » . والرهان هو أن « نظرية ماركس العلمية » تحمل اليوم اسمه (مثلها مثل عقيدة فلسفية ودينية مبتذلة) - وهذه علامة إيجابية على تجسيد سياسي - بنا لم تغدُ الوضعة قط « كونيّة » - وهذه علامة لاغية على عدم الشعبية الدنيوية ، وإذن عدم الفعالية الروحية . ولكن « النحاح » الماركسي ، بشكل ما ، لم يضع الوضعية موضع الإخفاق - ويضحك كثيراً

من يضحك أخيراً ! لأن الكلمة النهائية هي لـ « كونت » شخصياً : « لا يُحْطَمُ إلا ما يُستبدل » . وإنه لنداء بعد الموت من شيخ تُسرّع في احتقاره : « لا بأس يا عزيزي » كارل » : لقد أخذت مكاني ، ولكنه عرشي هذا الذي أجلسرك عليه . لقد كنت تريد « ثورة » ، وأنا كنت أريد بالبحري « إصلاحاً » . وبعد رؤية ثوراتك ألاحظ أن الزمن لم يخطئني ، على الرغم من أن المستقبل كان قد أعطاك الحق . وبالإجمال فإن كل شيء يسير على خير ما يرام ، وفقاً لتشخيصاتي لا لتشخيصاتك » .

وخير وصف كليّ للمجتمعات التي تعلن انتباهها إلى نظرية « ماركس » نجده بالفعل عند « كونت » ، لا عند « ماركس » . فهأحسن هذه المجتمعات للنظام (العام والخاص ، السياسي والرمزي) كان سيونس الأخير ويحقق أمان الأول . فقد كان علم الاجتماع الوضعي - « النظام أساس والتقدم هدف » - يتقرّز من التاريخ . والصنمية الاشتراكية تسعى جهدها لتطرد منه ما فيه من فوضى ، أي لتجعل من التقدم تنمية للنظام فاهوس بالتصنيفات ، ومثول المبدأ التراتبي في كل مكان ، والاحتفاء بالانضباط واحترام السلطة ، وحكم المسنين ، ورفض « اللامحتميين » (لفظة اسحدثها « كونت ») ، وروح الحدّ ، والفضور من الانشاقات المفرقة والارتجالات ، والاشمئزاز من الألعيب المذيبة للفردانية النقدية ، كل هذه الملامح المميّزة تؤكد خضوع الحركة للسكونية الذي يشترطه علم الاجتماع الوضعي . وحلم « كونت » : مجتمع لا حاجة فيه إلى الاشتغال بالسياسة في القاعدة لأن العلم السياسي موجود في قمة الهرم (من يملك السلطة يملك المعرفة ، والعكس بالعكس) . ومن يُردّ فهم الرأسمالية الحقيقية فعليه قراءة « رأس المال » . ومن يُردّ فهم الاشتراكية الحقيقية فعليه بقراءة « كتاب التعاليم الوضعية » . والمجتمعات المعاصرة ذات الطابع « الماركسي - الليني » ، حتى في رتابتها اليوم ، ويطقوسها التذكارية ، وسحر احتفالاتها ، وإجلالها للعظماء المؤسسين الموتى ، ولأفضلية والامتياز التربويين ، ومقاومتها للتجديد ، وحذرهما من غير المتوقع . المجتمعات المعاصرة هذه تستجيب للغزلية الكونتية أكثر بكثير مما تستجيب للمثل الأعلى الماركسي . وإذا كانت لم تكتشف بعد سرّ السكون عبر التاريخ فإن تقنيات السكون تؤمّن لها في أقلّ الحدود ، باستثناء « موضوبات » محلية على الأطراف ، استقراراً أمثل . فكل فرد فيها هو في مكانه وكل الأمكنة تصنع نهجاً .

كوريا الشمالية ، مثلاً : علم تصنيف الهواء الطلق ، وموسوعة حوالة إلى مجتمع .

تبدیل خرافی : فالثورة الاجتماعية المقنونة من الفرنسي المحافظ هي التي حلت ، إذا صح القول ، « كونت » إلى الحكومة ، باسم رأيه المضاد الصائب . وقد كان الناس على علم بأن التطور الرامن للعلوم قد أحبط ببحث مشاريع « كونت » الموسوعية ، « كونت » الذي نعت قائمة كاملة من الفنون الرائجة رواجاً كبيراً اليوم بأنها هرطقة أو ضارة أو مجرد مستحيلة (كالمنطق الرياضي ، وحساب الاحتمالات ، وفيزياء النجوم ، الخ)^(١) . ولكن قد يكون أن الألوان للاعتراف بصلاحيته « فيزيائية الاجتماعية » ، أو بمجرد صلاتها ؛ وكذلك بأخطار اختصار الوضعية في أجزائها « النبيلة » ، الفلسفية أو العلمية ، الموحى به من أمناء « المتحف » الأكاديمي - وهم الذرية الشرعية (فرع « لبتريه » ، لا فرع « موراً ») التي فضلت بالطبع « الدروس » على « كتاب التعاليم » . ولنكرر إذن الأمر ، بعد عدة أمور : إن بعض بديهيات « كونت » عن المنطق الجماعي تؤلف نواة عقلانية مركبة في غلاف من الغرابات التي تثير تقريباً السخرية أو الإعجاب ، بينما لا يوجد عند « ماركس » ، تحت غلاف الاكتشافات الاقتصادية والتاريخية الحاسمة ، نواة سياسية على الإطلاق ؛ ظل مكان التنظيم خلوياً . وعند الطبقة الخاصة بـ «العقل» السياسي ، يسبق « كونت » « ماركس » . فهناك ديانة ماركسية ولكن ليس هناك نظرية ماركسية في الدين . وما كان من وجود لدبانه وضعيّة (إلا على الورق) ولكن للوضعية نظرية في الدين . وقد لمح « كونت » الأشكال « القبلية » للفعالية السياسية الخاصة بخطيطة رمزية (أو « الشروط المادية للقوة التي ينبغي أن تتوافر لفكرة حتى تصبح هي نفسها قوة مادية » ، كما يقول « التوسير ») ، فالحركة الاجتماعية لم تحضر في الموعد الذي ضربه لها الدين - وكيسة شارع « بايير » هي اليوم مقفلة . والتفت النظرية الماركسية الحركة الاجتماعية من غير أن تلمح شيئاً من الأشكال الدينية الخاصة بالحركة السياسية التي خلقها اللقاء : فـ « اتحاد النظرية الماركسية والحركة العمالية » الشهير المحتفل به على الدوام لا يزال يمت بالقربى إلى أعراس صوفية غير مفسرة . فهنا أحلت الحماسة بالموعد الذي ضربته للعقل ؛ وهناك ،

(١) انظر تحليل « ميشال سر » ، في « الترجمة » (مينوي ، « كونت » تُرجمتها داتية في الموسوعة) .

لم يُبين سبب الحماسة ، ولا سبب قفزاتها « اللاعقلانية » . والوضعية ، إنها نظرية الممارسة السياسية من غير ممارسة . والشوعية ، إنها ممارسة سياسية من غير نظرية في الممارسة .

سوف يقال لنا - وليس من غير حق - إن هذا النوع من الممارسات ليس حجة ؛ وأنه ليس هناك في انتصارات « ديانة البشرية » بعد موت صاحبها ما يستحق التباهي . فما الغريب في أن تجد طريقة كلية ، على المستوى الموسوعي ، جواباً لها في إجراءات استبدادية ، على المستوى السياسي^(١) ؟ ولتخفّظ من صيغ الإسناد : لا يُعثر في « نظام السياسة الوضعية » ، وأقل من ذلك في أجزاء « دروس في الفلسفة » الستة التي تحمل الاسم نفسه ، على أصول الأنظمة المتسلطة المعاصرة أو بذور « الدولة العالمة » لأنه حتى في بحث أوسع لا تصنع الأفكار حالاتٍ مجتمعية (كما كانت قد افترضت بالضبط المثالية الكونتية) ؛ ويُعرف قليل من رؤساء الدول يضعون أعمال « كونت » إلى جانب أسرّتهم (وهم أقل) في شرق الأرض وجنوبها ، وهي المناطق المشهورة بأنها « مستودعات طبيعية » للاستبداد ، مما في نصف الكرة الشمالي ، أرض نخبة السلطويات التقنوقراطية) . ولكن جديدين : ليست القضية قضية مرافعة عن الكاتب أو ضده ، وإنما قضية التماس لعلب للأدوات جاهزة يمكن لنقد للعقل السياسي أن يلتقط منها بضع « أدوات لتحليل الظواهر التوليفية » كما تبلى في مختبر التاريخ . ولا ننسى لحظة واحدة (ونحن نتذكّر « موراً » ، ومؤلفه « كاثوليكية بدون الإيمان ») في أية فضائح « رجعية » و« استبدادية » قد يصبّ « تطبيق » ممارسة النظريات السياسية الخاصة بـ « كونت » . ونكتفي بأن نلاحظ أنه يمثل أحد الفلاسفة السياسيين النادرين الذين طرحوا على أنفسهم « كمشكلة » مسألة الانتقال من نظرية إلى ممارسة . « إن جماع الفكر الكونتي يدور حول معضلة العلاقات بين المعرفة والعاطفة ، وهو هذا أيضاً فلسفة عظيمة »^(٢) . ونلاحظ أن الحدس بالإكراهات التنظيماتية ، وهو حامل بلا ريب بالأخطار العملية ، يُسهم نظرياً في إيضاح أصول التكوين الخاصة بالهيئات الجديدة (أو المجموعات السياسية (وبصورة خاصة على أطراف الاستعمار الغربي) بشكل أفضل ، على كل حال ، من الشكل الذي تسهم به الخطابات

(١) جان بول أطوقاد ، « أوعست كونت وولادة السياسة الوضعية » (الطروحة مستنسخة على الآلة الكاتبة) .

(٢) جان لاكروا ، « سوسيولوجية أوغست كونت » ، (المطبع الجامعية الفرنسية ، ١٩٧٣) ص ١١٥

التحليلية الخاصة بالتجمعية الحرة. لا من غير أن نأسف، بالطبع، على أن يكون المجري الجماعي مماثلاً في قلة توافقه مع مثلنا الفردية.

وقد تكون ثغرات حقبة ما وهذيانها اكتنازات الحقبة التالية وهزالاتها. ولقد فقد «كوت» مرتبته ولا يزال يُحكم عليه بأنه قد تجاوز الزم لأنه لم يلعب ورقة علم الاقتصاد، أو أنه بالحري استبعده طوعاً من فكره بوصفه «علماً خاصاً بالمحامين والبلاغيين، علماً لا أخلاقياً ومثيراً للنزاع، علماً يكرس قسمة العمل الفوضوية ونفعية الأفراد الخسيسة. وبكلمة واحدة، أشاعت الوضعية ان الاقتصاد السياسي ضد السياسة، بوصفه مُفكِّكٌ ومُفرِّقٌ. ويمكن التساؤل عما إذا كان هذا الاستبعاد، المثير للضحك إجمالاً، لم يُسهّم قليلاً في حدائنا رجعيًا التناقضية، موضحاً في الوقت نفسه تبادل المواقع مع «ماركس». ورغبة في تلخيص الأمور بشكل إجمالي: لا تزال المجتمعات الرأسمالية تسمح بنفاذ النظرية الماركسية إليها في الحدود التي تكون فيها هذه المجتمعات سائرة باتجاه الاقتصاد (وهو العامل المهيمن لا المحدد وحسب)، والمجتمعات الاشتراكية الحقيقية تسمح بنفاذ الأحلام الموضعية إليها في الحدود التي تكون فيها هذه المجتمعات سائرة باتجاه «الإيديولوجية» - أي باتجاه ما هو ديني. وإذا كان لزاماً أن يتضح أن مجرى تاريخ المجتمعات الحديثة سيجحد نفسه وقد هيمنت عليه المسألة الثقافية أكثر فأكثر، أو أن تزايد الدواعي التكنوقراطية ما كان يمكن إلا أن يرافقه تزايد متلازم للحاجات الدينية، فإننا سجد أنفسنا عند ذاك في مواجهة عملية عكسية أشد بلبلة من السابقة: «كونت» الرجعي، عالم الاجتماع الأول في القرن الحادي والعشرين، و«ماركس» التقدمي، آخر عالم منبثق عن القرن الثامن عشر (بواسطة «سميث» و«ريكاردو»).

وفي هذا «المسيح المنتظر» المُحقِّق رائدٌ صوفيٌّ من رواد «العقل» السياسي. وبالإمكان الهزء بالصوفي واحترام الرائد. وغالباً ما نقول إنه قد يكون استسلم للشيطان الأبله الخاص بـ«التنظيماتية الاجتماعية»، شعار العلوم الارستقراطية الباحثة في العدالة الاجتماعية والمنبثقة عن الثورة المضادة. وقد أضاف قسم من الخلف الكونني بالتأكيد على هذه الألقاب البييلة قسماً آخر هو القسم الأفضل، الذي يقود إلى «دوركهايم» و«موس»، ويصل إلى «سان سيمون»، معيداً إليه التدفق العاطفي الجمهوري. ولقد سبق لنا أن ذكرنا هنا بالحاجة إلى التقليل من قيمة المعيار البيولوجي، أو تحييده في مداه وإذا عاد

«كونت» فأصبح يوماً معاصراً لنا، فسيكون ذلك أيضاً لكونه انتقل من شاشة المائلة الى برنامج الأبحاث، واضعاً على الفور «علم الاجتماع» فوق علم الأحياء، عند ذروة سلم التعقيد (وبالتالي في أسفل سلم العمومية المتناقضة) الخاص بالعلوم. ولكن التحديد ليس إداية، ولا التمديد رصفاً. وليس «كونت» رائداً محجلاً في الاجتماع البيولوجي، لكونه كان قد أشار عدة مرات الى الأخطار التي قد تنجم عن تحويل «العلم الاجتماعي» في المستقبل الى «مجرد نتيجة لازمة أو ملحق» لعلم الأحياء الذي يتخذ منه مع ذلك أرسية، من غير ان يهمل بالمقابل ان «الدراسة العقلانية لكل مقولة ينبغي أن تُبنى على معرفة القوانين الأساسية للمقولة السابقة»^(١). استقلالية مختلف مقولات الأشياء وخضوع بعضها لبعض: هكذا كان يتراءى، منذ إيضاح الطريقة، عقمُ المقابلة المقولية طبيعة/ثقافة. وهنا أيضاً قد يغدو القديم منذراً بالعواقب. وما هوذا «علم السياسة» الرسمي بمجد اليوم مفهوم «الوفاق»، وعلم البيئة مفهوم «المحيط». فلنذكر إذن بأن «أوغست كونت» (بتأثير مدرسة «مونتيليه» الطبية التي أبدى «كانغيلهم» كل ما يدين به لها مؤسس الوضعية، وهو من أهالي «لانغدوك» أيضاً) هو أول من نقل «الوفاق» من الحقل الفسيولوجي الى الحقل الاجتماعي، و«المحيط» من سلم الأمكنة الى وضع التجريد العلمي^(٢).

وعندما جعل «كونت» ذروة مشروعه في العلم الاجتماعي ديانة اجتماعية بلا حل استمراري، لم يبرهن على اختلال ذهني ضئيل جداً (لم يكن خلواً منه، كما يعلم كل إنسان) وحسب، بل على حدس علمي رائع كذلك (وعلى حس أيضاً بالمسؤوليات الوسائطية قليل الشيوع بن العقائدين من عُرفاتهم).

فالاندفاع العقلاني يجعله يفقد عقله: لكن المقدمات الأولية معقولة تماماً، حتى وإن لم تكن الخلاصات معقولة. فما يدعو العالم السياسي «السوي» «رفاقاً» (ولا يحفل من ذلك أحد) يعمّده هو «الكائن الأعظم»، ويجعل منه دينه، ويعلن ذلك الدين ديناً شاملاً: مجرد انتقال الى الحدّ الأدنى للوفاق المهيمن الزامياً في أي مجتمع معين. وهو يلجأ إلى المبالغات - الأمر الذي يجعله يذهب بعيداً بكل ما للكلمة من معانٍ. وأحياناً

(١) دروس في الفلسفة لوصعية، الدرس الثاني والعشرون.

(٢) كانغيلهم، «دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها» (فران، ١٩٧٢) ص ٦١ - ٧٩ وعلى الأخص: «فلسفة كونت

البيولوجية وأثرها في فرنسا في القرن التاسع عشر»

بعيداً «أمام»نا . وهناك في الخيالات الدينية التي تتراءى لأشد الناس امتلاكاً لقواه العقلية نوع من العلم عبر الخيال على طريقة «جول قرن»: الحُدس بعلم سياسي حقيقي . وقلّما كان لمستنير أن يملك ما ملكه ذلك العبقريّ من حسّ بالمحسوس والتأجّع والعمي . ولأنه عرف كيف يفرّق تفريقاً جذرياً بين وجهة النظر العملية ووجهة نظر المعرفة فقد فهم أن ما هو ضارّ وسلب في سياق المعرفة لا غنى عنه وإيجابي في سياق العمل . ومن هنا الشرعية التي اعترف بها للوجدان الصوفي بوصفه مكوّناً للحقيقة الاجتماعية . ومن هنا إعادة الأهمية الرائعة ، التي كان ينبغي أن يمنحها بكل كيانه ، إلى الصنمية بوصفها «وهماً دُفعياً» ؛ وإلى الوثنية كعامل تعاشر ، وباختصار ، العودة المذهلة للأصول «اللاهوتية» إلى الحالة «الوضعية» النهائية . ولأن «كونت» كان يبحث عن الفعالية السياسية ، فقد ابتكر «مريم عذراء» جديدة هي «كلوتيلد دو ثو» ، وقديسين جدد هم الأبطال الوضعيون . جاهدوا في أن يضاعفوا إلى ما لا نهاية من كان يدعوهم «الشفعاء» : مفاصل انتقال تسمح للنظرية بالاتصال بالممارسة ، ولمعرفة نظرية مجردة تتغذى شعور جماعي معيش .

ليس هناك من نظرية في الممارسة من غير نظرية في الوساطة . وإذا سق للفكر الكونتي أن لمح ذلك فقد استطاع ممهاة المسيحية - وخصيصتها الوسطاء - بنموذج لا يمكن تجاوزه لرمزية في القدرة ؛ و«الكنيسة» الكاثوليكية بمثال معياري لأجهزة السلطان السياسي ، وقديسيها وملاتكتها بعرفاته المجتدين . كما أنه قد يكون رغب في أن يصبح رب المسيحيين الودود المتوهج هو «البشرية» ؛ التي كان سيكون هو «يسوعها» ؛ وإلى جانب ذلك كل أنواع الوسطاء الماديين أو الخياليين بين «الكائن الأعظم» والكائنات الفردية الصغيرة . ولم يكن دافعه الدافع المناسب ؛ ولكن المنطق الداخلي لأنظمة الدفع لم تفته .

وإذا ذكرنا بذلك فمن تحصيل الحاصل أن الفلسفة الكونتية ضلّت الطريق منذ البدء بسبب سذاجتها المثالية (يسطر الفكر ويصنع التاريخ الاجتماعي) - مُقَامَةً بسذاجتين خطرتين خاصتين بعصره .

الأولى ، العلمية ، تتلخص في أن تُسحب من الفكرة القائلة بأن معرفة طبيعية بالشأن السياسي ممكنة الفكرة الأخرى القائلة بأن الغرض السياسي خاصص لقوانين

طبيعية. وهكذا فإنه باللعب على غموض كلمة من الكلمات يوارى تعسف القوانين التي يُصوّت عليها، وتُلغى ولا تُحترم حين لا تستحق الاحترام بواسطة القوانين الجائرة التي تربط بين سلسلتين من الظواهر برباط ثابت. ونحن أحرار والحالة هذه في أن نصديق ما نشاء، حتى وإن كنا لا نستطيع التحرر من واجب التصديق بشيء من الأشياء (بوصفنا، وما دمنا نؤلف، «نحن»). ولن يكون علم السياسة أبداً، فلنؤكد ذلك من جديد، سوى العلم بفسن، أو المعرفة بعدم معرفة.

الثانية، التطورية، تنقل موضع الاستعارة المعروفة من الأعمار الثلاثة - الطفولة، والمراهقة، وسن الرشد - الى قانون الأحوال الثلاث (اللاهوتية، والماورائية، والوصفية). وأنه لتفاؤل لطيف، ولكنه يتحاشى. وذلك انها غبوة نافعة هذه التي تسمح لرجال النظام بأن ينتظروا بوداعة في زاويتهم ان يقوم تقدّم الشرية بالعمل بدلاً منهم - وقد احتفظ أحكم الحكماء منهم بطاقتهم لاقتناع العقول بالانخراط بدلاً من بلبلة حالة الأشياء. وحين يحلّ التعليم في مادة السياسة محلّ الاستراتيجية فمعنى ذلك أن المعركة بدأت بداية رديئة. وبالاتظار فإنه ليس في وسع أي نقد لـ «العقل» السياسي أن يدع هذا النبأ المزيف ينتشر من غير أن يثير الضحك: «عداً السلام» - ولا آمالاً مزيفة: بقيام سياسة «وضعية»، مثلاً...

الفصل الرابع

قليلاً من الأخلاق!

إذا كان منتجو التاريخ ، في الوجه المتداخل طبيعة - تاريخ ، هم في الوقت نفسه وكلاء إعادة الإنتاج الطبيعية ، فكيف السبيل الى معرفة مَنْ مِنَ الأصيل والوكيل يخدم الآخر . . . ففي وسع كل من الأطروحتين أن تساند الأخرى ، وليس هناك ما يؤدي إلى ترجيح إحداهم : وها نحن أولاء مقودون من جديد إلى عرض تناقضات العقل السياسي . لقد كان « شوينهاور » يرى في الغريزة الجنسية وسيلة لوضع البحث الأناني عن اللذة في خدمة نسل النوع . وبالإمكان إثبات ذلك ، كما بالإمكان إثبات عكسه . وكان « هيغل » يرى في جزّاري البشر الكبار رجال أعمال عبقرية الكون . ولم لا ؟ فليس ما يمنع من أن نصيف إلى جبل « الحياة » و« العقل » خديعة لا يُعرف ترتيبها العددي من خدع « الإيديولوجية » . ولسوف يقال عندها إنه من الخير لرقّي المجتمعات أن يتجاهل الأصيل دوره كوكيل . ومما لا ريب فيه أن أخصب الأوهام السياسية هو وهم المرء أنه بلا وهم . فمذا الذي يجهد في أن يفتح لنفسه طريقاً ، وسط الليل وعلى مقاسه الصغير ، لو كان يعلم ، يوم يثين الألوان وعلى مدى أوسع ، أن الطريق المسدود والمنفذ سوف يختلطان ؟

وإذ لم تكن بنية العمل الجماعي الدينية شيطانية ولا رحمانية فإنها لا تستدعي الندب ولا الندم . وإذ كانت أبعد من أن نفترض تدخلاً ما من الخارق للطبيعة في التاريخ فقد رأينا أنها ناجمة على العكس عن انخراط تكويني من الكائن الطبيعي في الكائن التاريخي . وكما يلتصق الماضي بالمستقبل ، واللاوعي بالوعي ، تلتصق الطبيعة بالتاريخ . و« السياسي » هو الاسم الذي نطلقه على هذا « الالتصاق » .

والمعاودة الدينية تقوّلب الآخر في الذات والمتشداً في المنتهى وإنها ليد من حديد تحت قفاز من محمل فيها هودا التشش بالقدامى « في » الحدائة ، وما قبل التاريخ في النزاع الأخير ، وإنسان « اوقيانوسيا » خلف عالم التوجيه ، وها هي ذي « غينيا الجديدة » تقطن في مكان ما وسط « إنكلترا الجديدة » . فليس هناك عملية رصف للأسواق والأزمان بل عملية تراكب . وتحت أنفنا ، على وجه التفرّيب . فمتى سيتمّ لنا فهمّ أننا بلهاء ، فهمّ هذا البله العميق الذي يتيح ، وسط أعظم « ثورة علمية وتقنية » عرفتها البشرية منذ الثورة البيوليتية ، ناهيك عما حدث على ثلث الكوكب من انقلاب في غط انتاج اقتصادي « بالدر » ، يتيح للحبال السرية التي تربط البشر بقبيلتهم - بالمعنى الحقيقي والمعنى الواسع - أن تمتدّ في اللحم الحيّ أكثر تغذية وأشدّ تسلطاً من أي وقت مضى ؟ وعصر الأسفار بين الكواكب السيرة هو عصر الحروب القومية أو القبليّة ، والعصر الذهبي للديانات الثلاث الكبرى في العصر الحديدي هو عصر اختصار المسافات . والرجل الذي يمشي بهدوء فوق « القمر » وبيني الأجهزة اللاقطة الضئيلة الحجم جداً هو نفسه الذي يلوح بغضب بالعلم ويخرج أكثر فأكثر أمعاء جواره بغية التمكن من الكلام بلغته ، واستنشاق تربته بلذّة ، والصلاة لأنه باستمرار . داخل البلاد التي تسمى متقدمة ، كما في خارجها . وسوف يُسمح لنا ألا نذكر قائمة الأسماء الخاصّة بالكيانات الجماعية المكافحة اليوم من أجل الحياة على سطح الكوكب - فحصادها في الصحف . وينبغي ألا يحجب الابتذال العظيم الخاص بهذا النوع من الجداول المفارقات المنطقية التي تفصح عنها ، ما دامت « التقهقرات » التاريخية تقدّم فرص الاقتراب من نظرية التاريخ .

وانها لمفارقة تدخل السجلات ، والسيادات الممالة ، والتصنيفات المشوشة . وفي علم جيّد بأصول الكلام يقابل الفعل « يعمل » الفعل « يتألم » . ولكن حوليات الجماعة تُماهي بين الأعمال الكبرى والشهوات الكبرى : تشبه قفزات البشرية إلى أمام جرائم عاطفية أكثر مما تشبه عمليات موفقة في حساب الاحتمالات . وفي النقد الجيّد يتفوق التفاهم على الحساسية ، كما يتفوق الأعلى على الأسفل . وتُظهر الحوليات أن القفزة يشتدّ صعودها إلى فوق كلما زاد هبوط انطلاقها : الـ « زمر » الحصيصة تدوم ، والزمر الانفعالية تحيا . وتُسليم الهيجانات التاريخية لثقافة من الثقافات التي تنغمس فيها زمرة من الزمر

بحرارة حُسَّها السليم إلى هذيانات يستهجنها الخلق والمنطق . ويضع علم النفس الاجتماعي « الوعي الجماعي » في مقابل « اللاوعي الفردي » ولكن العمل الجماعي يُشبه الحلم الفردي ، وتُبدي الحركات الزمرية الطابع المثلث للتقهقر الحُلُمي - بالتسلسل في الزمن نحو الماضي ، ومادياً نحو الصورة ، ووظيفياً نحو اللاوعي . ومن يتكلم على الجماعة لا يتكلم بالتالي بـ « منطق جيد » . ولا بمنطق سيء . فالـ « همزة » في « أنخرط إذن أنا موجود » هي غير « الهمزة في « أفكر » . فهذه الأخيرة ، على الرغم من أنها لا تحيل على علم في النفس بل على ماروائية ، قد تعني : « أنا » ، « أ » . وبالمقابل فإن « أ » في العمل الجماعي هي « شخص آخر » ؛ ولذلك فإنها تقود بسهولة من اللاهوت إلى علم النفس المرضي ، أو من الدين إلى الخبل ، أو من نشوة إلى جنون جماعي .

ويجري كل شيء كما لو أن سيطرة البشر على تاريخهم كانت نتيجة تسلط الطبيعة على البشر ؛ كما لو أن « عمليات الوعي » (المحترمة) التي تدعونا إليها مختلف المذاهب الأخلاقية في المسؤولية لا يمكن أن تبلغ غايتها ، أي أن تُترجم إلى ممارسات سياسية فعلية ، إلا إذا توسلت عمليات حشد (مربية) للقوى اللاوعية . وكما لو أن نفس الأشخاص المنطقيين الذين ثَمَكْنَا أن يكونوا سادة الطبيعة وملاكها ، بالعلم والتقنيات معاً ، عاجزون عن مدِّ مشروع السيادة هذا إلى تاريخهم الاجتماعي الخاص دون أن يكونوا « تلقائياً » عبيداً لمنطق آخر لا يعقل ذاته ولا يتمالك نفسه . وإننا لنعمل لأننا لا نريد أن نعاني وإعمالنا هذه الإرادة يعرضنا فقط للمعاناة من قوانين العمل ، عينا شهوة الانتماء وتبعية الاعتقاد به . ومن هنا لا يُستخلص ، بشكل محزن ، أن « الإنسان شهوة عديمة الجدوى » ، بل - وهذا أكثر إشراقاً - أن الشهوة وحدها قادرة على جعل الإنسان نافعاً . لأي شيء ؟ - هذه قضية أخرى . إنها قضية « ه » .

وليس غرض عمل كعملنا بالطبع اقتراح أهداف أو قيم لممارسة سياسية ، وإنما غرضه وضع خريطة لأشكال « قبليّة » للممارسة السياسية بصورة عامة . ومعلوم أن هذه الأشكال متعارضة لأننا سبق ورأينا أن مقلوب الحرية (حرية العمل) هو تبعية (الفاعل) ، وأنه ليس في وسع المرء التزوّد بمشروع سياسي منسجم دون أن يُرتهن مرتين ، مرة لولاء وأخرى لعقيدة . وبكلام آخر فإن الإنسان لا يمكن أن يكون ذاته فاعلاً

في التاريخ إلا بقدر ما يخضع لوطأة^(١) جماعة تدين لصنم معين كما للنقص الذي يلحمها . وتحقق مقاضاة الإيديولوجية للأفراد المذكورين عن طريق إخضاع الرعايا لما به يتكونون رعايا . وإذا استحيل قيام عمل ناجع من غير أقنوم رمزي (ذي آثار مادية) ، يغدو الداخلون فيه مُتَدَحِّلًا فيهم ، ويُحوَّل البالغون إلى أطفال ، والمتحررون إلى أسرى ، بفعل قانون تنظيمي يستبعد مبدأ سيادة ما . وحالة الحرية في المكان الجماعي نتيجة لـ « حالة إخضاع » الفاعل الفردي (بالمعنى الفني الذي يحدّد صفات الأنظمة التي تعرض فيها مرتبة مادية تنوّعاتها على مرتبة أخرى ، « من غير مبادلة ») . ولا يلمحز أحد هنا ميلاً أهوس للمفارقة ، بل مجرد بيان لتناقض داخل الأشياء نفسها . تناقض لا ينبغي ان يُسمّى لعنة بل إكراهاً .

إن عدم الكمال يكشف القاب إدن عن مطلق العمل السياسي في الوقت الذي يكشف فيه عن لا معقوليته . ولكن اللامعقول هنا لا يهدم المعنى ، إنه يؤكد . وبوصفه درابزوناً بقي من السقوط في العدمية ، فإنه لا يضع في مقابل أعمالنا نساؤلاً منتظماً عن الحدود منها ، بل هو النهج التماسك الذي يشجّع على العمل . لأن امتحانه لا يكشف عن تماسك خاص بالمستحيل ، بل خاص بالتناقض . وشروط إمكان العمل هي التماسكة تماماً والتناقضة في آن .

والقول بأنه لا عمل من غير اعتقاد معناه بوضوح : أقنعوا أنفسكم جيداً بأنكم سوف تغيّرون العالم ، لأنه بهذا الثمن وحده يمكن أن يتقلب جزء من التاريخ البشري إلى فصل من التاريخ الطبيعي الخاصّ بالنوع . وكونوا مجتدين ، ولكن افعلوا ، لكي تجتدوا ، مثلما فعل سابقوكم .

أُتخذوا سمت المناضل الخالد بوصفه المحرّك الساكن للمجتمعات المتحرّكة .

« سوف يتحدّد وحده الأرض » - إنه النبيّ في مزموه . « تغيير الحياة » . إنه الزعيم في خاتمة كلامه . لا مزاح ولا شيطنة . وما كانت الهداهة القديمة لتجعلنا نجفل

(١) المقابل الفرنسي هذه للكلمة العربية هو (Su — jet) وقد استغل الكاتب الأصل اللاتيني له وهو (sub — jectum) ومعناه (مرئي — تحت) لبيان التناقض بين الفاعل والمنفعل في الاسماء الصامح إلى صنع التاريخ . ولعلنا أن نكون قد أدبنا المعنى بالعربية باستخدام « الوطأة » للتعبير عن ذلك الأصل اللاتيني (المترجم) .

باستمرار مع نغمتها التجديدية المؤلة لو كان بإمكاننا أن نفعل شيئاً غير تصديق آذاننا . ولا يغني لنا سَحَرُنا شيئاً غير الذي نطلبه منهم - البقاء يضطرننا إلى ذلك - وليسوا هم أنفسهم سوى تحسيد عابر لطلب خالد (عدم الموت) . والتلبية المشروعة التي ننتظرها منهم لم تسقط ولا تناقصت وهي تنزل من المذابح الى المنابر .

وفي مادة الوعود ، يتجاوز الطلب الاجتماعي العرض النبؤي . وفي مادة خيبات الأمل ، يتجاوز العرض السياسي الطلب . وهكذا ، بين الإعلان والأجل ، بين « الأمسية الكبرى » والسَحَر ، يعود التوازن ، كيفما أنفق ، من « أزمة فيم » إلى أخرى . وإذا كان لم يسبق للمرء قط أن رأى الوعد الموعول في القدم يسفر عن نتيجة فروؤيته لحيية لا تُطلق وعداً جديداً على الفور ستكون أقل . وبين « الجمعة العظيمة » و « أحد الفصح » ليس هناك سوى يوم ؛ يوم شكٍّ واحد رديء من خاتمة الاعتقادات إلى مستهلها . وإنما لدورة مبتذلة بلا كلل تقود من « الربّ الذي سقط » إلى « ميلاد أمة » ، من « اندحار الإيديولوجيات » الى « تجدد الروحانيات » - دورة ضرورية مثلما هي ضرورية دورة الكربون ، أو الفصول ، أو الحبض التي تصون الحياة على الأرض . وإنما لحيلة في المغالطة التاريخية يقوم آخر دور من أدوارها بأعباء مجموعة الأفكار في كتف مجتمعات الغرب الأقصى الشبعية : فما إن تُحُلِّي عن رسم « الأب كارل » التذكاري على الورق ، بحجة البلى والدغمائية ، حتى ظهرت في البيوت الصورة الالكترونية ، الحماسية والرياضية ، لـ « جان بول » لا يخضع لإنسان في مادة المعتقدات والتقليد البالية . وإذا ترك مكان « الحبر ماكسيموس » يبرد طويلاً ، يبرد كل مجتمع « دافئ » - بالتقهقر إلى حالة الهمود التي كان عليها في البدء . ولحسن الحظ يمضي الزعماء الجذّابون ، ولكن لا تمضي الجاذبية التي تستقل من الأسقف الى الفقيه وبالعكس

وإد كنا قد ولدنا أبناء منذورين بيلوجياً للدعوة ، ومنسويين بالفطرة إلى الانخراط ، فماذا نفعل إن لم نقم من حديد ، مثل كل الناس ، بواجبنا كأحياء ؟ أو إن لم نستجب لنداء الأيام القادمة المحسوس مع علمنا بأنه لا يقلل بجواب عقلائي ؟ وليس للتناقض من حلّ ، ولكن ليس هناك ما يمنع من طرح عناصره بوضوح وعيش « صراع الملّكات » حتى النهاية .

وما لا ريب فيه - ولا جدوى من جعل الأمور تبدو مأساوية - أن هناك أمكنة

ولحظات تجعل السؤال « ما العمل ؟ » بلا هدف وهي تتيح أن يُجاب عليه بـ : « لا شيء » . وللتاريخ السياسي أحياناً مثل هذه الغييات التي يُسمح فيها للأفراد بأن يحيطوا زمريهم علماً بغياهم وأن يتفرغوا للـ « كينونة » - رغد العيش أو إحسان القول - بلا مبالاة بمضايقات الـ « عمل » . ورفض الاعتقاد ليس حتى بذخاً أخلاقياً - إذ لا أخلاقية حيث لا عمل (أو لا « سلوك ») . وفقدان الإيمان هو الامتياز النظري الذي يتمتع به من يشاهد عمل الآخرين - تطرّف جمالي أو حكمة من حكم الشيوخ : ليس لهذا الإغفال للأيدي النقية بدان . وحين لا تكون الزمرة مهتدة في وجودها المادي أو في كليتها الحية ، ويكون البقاء الغذائي من جهة أخرى مؤمناً ، يدخل الواجب السياسي إحدى فترات خموده الذي يدعو عالم الأخلاق « انحطاطاً » ، ومؤرخ الأفكار « غلياناً » . وغالباً ما يتساير الاثنان . فلقد كان « لوسيان فيقر » قديماً يتساءل (بشأن « هوزنغا ») عما إذا لم يكن بالإمكان أن نُميّز في التاريخ « فترات من الحياة الفكرية السائدة تالية لعترات من الحياة الانفعالية النامية بشكل استثنائي » . وقد نكون استفدنا ، في أوروبا الغربية ، من إحدى هذه الفترات التي يتغلب العقل فيها بال ضبط على الهوى ، والفرد على الجماعة ، والوعي على الاعتقادات ، لأن الانتهاات مقررة والزمرة القومية مدعومة . وفي مثل هذا النوع من الاستراحات يتوزع نشاط الفكر طوعاً على سجالين : هزء وهداية من جهة ، وتدفقات ونساميات من الأخرى (النفس الرضية ضعيفة أمام الاجساد التي نالت نصيباً جيداً من الغذاء) . أو أن الزمرة ، المعتدى عليها ، سوف تستيقظ ، ومع المقاومة يعود المتوحش ؛ ومع الانتفاضة التمسك بالتقاليد البالية : ستعود الزمرة في هذه الحالة إلى الاعتداد بنفسها ، ولا تلبث أن تنزود بالزعماء والمحظورات والحدود . أو أنها ستفكك بوصفها جسماً ، ملتصقة بسبب الحمود بأعظم أقطاب التسلط قدرة : عندها يحرّر ضعف الزمرة حشداً من « الأذهان المتوقدة » ويضبط عدم الاعتقاد . ولا يلبث في الحالتين أن يُكتشف أن عبارة « لا ماركس ولا يسوع » كانت مادة خلقية اختيارية ، للاستهلاك الخاص جداً وللطبقات ذات الدخول العالية ، من غير استدلال سوسيولوجي ممكن ولا نتاج سياسي على المدى الطويل .

واما الخارجون على قانون الحدائة الذين لا تؤثر فيهم الخلقية الرواقية ولا فضائل الفروسية بل يستمر المثل الأعلى التضالي لا التبشيري في إثارة هميتهم - وإن باسم المثالية -

فسيكون أمامهم أيضاً خطر مائل لا يستهان به (إذ هناك خطر في كل مكان وعلى الدوام) . ولسوف يتمثل في المزاوجة بين « فيكتور سرج » و« برتلوت برخت » ، أي في العمل مع الاعتقاد بأنه « إذا كان الليل طويلاً فهناك نهارات » ، مع العلم تماماً ، ومن مصدر موثوق ، بأنه سيكون هناك دائماً « منتصف ليل في القرن » . وإذا كانت البشرية الاجتماعية قد ولدت راشدة فلا يُعرف لماذا ولا كيف يمكن أن تتجدد قواعد سلوكها . فهناك على العكس شيء منشط في ديمومة الأسس الأخلاقية ، بل في رتابتها . وهكذا لن يدهش أحد من أن يعثر مجدداً في معرض وحوه القرن المناضلة العظيمة ، ووراء قسّمات الشهيد اللاأدري ، على الطبقات المترابطة التي تضمّ حكماء العصور الغابرة وقدسيها وأبطالها .

يقال « ليس في السلوك التضالي ما هو علمي » . أمر مشكوك فيه . ففي وسع هذه الاعتبارات النقدية أن تضيق إلى هذا التكوين التاريخي ، أي « المناضل النمودجي » كنمط من أنماط التماهي الخلفي ، إضافة إعلامية متواضعة . إضافة يمكن إيجازها بشكل لا بأس به في هذه الاستعارة : تحتاج البشرية وهي تعمل ، شأنها شأن كل آلة متحركة ، إلى مصدر حرارة ، كي تتمكن ، بواسطة خزّان واختلاف في درجة الحرارة ، من إنتاج وقائع . فهي إذن على حق ، مادياً ، في أن تعاود المطالبة بهذا المصدر ، من الزمرة ، ومن الخرافة ، ومن الزعيم ، أي من الجنون الجماعي . وسيكون هذا نصيبها من التضحية . ولكن هل تجري قسمة هذه التضحية ؟ إن الحيوان المندفِع بالحِمِّية سيحترس ببساطة من أن يسي ما يُخفيه الشاطئ الذي لا غنى عنه في الإنتاج الاجتماعي للتاريخ من حرائق . وأن الحمى ستعود مع الحماسة . والحمية فضيلة معظمة ، ولكنها صيغت من جذر إغريقي^(١) معناه : يغبي ، يحترق . . . وعندئذٍ قد يكون « الإيديولوجي » هو الاسم المستعار للحراري (بوصف الأول يمثل بالنسبة إلى التاريخ ما يمثله الثاني بالنسبة إلى الطبيعة) . ولكن ما سوف يزيد كذلك في إيذاء الحيوان السياسي ، « فخر الكون وحثالته » ، قتلُه جميع آلهته (بما في ذلك الإلهاد) متذرّعاً بما لا طائل تحته من أنها آلهة مزيفة . ولن تقود تصفية ظنية من هذا النوع ، وهي لحسن الحظ

(١) يذكر بأن كلمة « الحِمِّية » تقابها في الفرنسية كلمة « zèle » وأصلها الإغريقي هو « Zelos » . وقد ترجمنا العبارة على هذا الأسس . (المترجم)

غير قابلة للتطبيق ، إلى أكثر من انطفاء الجنس ، عن طريق النضوب الحاصل من ضمّ إرادة العيش إلى إرادة العمل . ونحن أحرار بأن نرى في الانتحار أسمى تجليات الكرامة الفردية ، ولكن هذا العمل ، الخلفي بامتياز ، يفترض مسبقاً وجود زمر منظمة حيّة . فلا انتحار مسموح به ، إن لم نقل إنه مطلوب في بعض الظروف . شرط أن يغدو انتحار العِرْق وانتحار العالم مستحيلين . والذين يجندون شرفهم لكي يختاروا بحرية صيغة موتهم ولحظته ، عليهم تماماً أن يرفضوا قدر المستطاع التهديد بنهاية العالم . وهذا ما سوف يؤلف سلفاً خطأ سياسياً ، في الحالة التي . . .

وإن رجلاً من رجال اليوم يجمع بين هاتين الصفتين المتناقضتين - القدرة على الموت من أجل فكرة وروح الدعاية - ليزعج كثيراً من الكتابات المبتذلة بعدم تمكينها من إذاعة صيته . ولسوف يلزمه أن يقرّر ، بين ما يقرّره من خلافات ، التظاهر بالغباء أمام أنصاف العلماء وبعدم الإيمان أمام المهانجين . ولندع مشيري الفرح لجذليتهم ، كيلا ندخل في حسابنا هنا سوى الفقهاء . ولنتوقف عند استظهارين من استظهارات الاحتفالات : فكرتين من أفكار الدفاع . وليكن درس التلميذ الببب : الفردية والأخلاقية المجردة مرتبطتان ارتباط الشفتين والأسنان - مثل أسنان الرواقى المطبقة ، الرواقى الذي ينظر إلى عدم التأثر بشيء على أنه عُملة الخضوع الزهيدة القيمة . وليكن درس العالم اللامع في المادية التاريخية : العودة إلى « كانط » حصان هرم ، حصان طراودة المثالي الذي يعود باستمرار إلى داخل الأسوار النظرية للطبقة العاملة . وإذا كان « العشور على « كانط » في الماركسية ثابتة من ثوابت تاريخ الانحرافات الخاصّة بالحركة العمالية » ، كما نقول اللازمة ، فإن رؤية « أيبكتانوس »^(١) يلوح في أفق عناءاتنا لن تُعين قطّ على تحسين حالنا . وكل انسان يعرف قواعد الحساب النضالي (تفهقر + انحراف = تضليل مبتذل) ، ومن ذا الذي لا ينفّر من قلنسوة الحمار ؟ ومن جهة ثانية فإن متعة « التصنيف » ، وهي رجميع رمزي لمتعة « القنص » (صَنَفَ تعني استبعد) ، من الحيوية والفائدة في صون الأراضي الاقليمية العائدة لكلّ منا بحيث لا يُجرؤ معها على حرمان من لهم حق فيها منها . فليسمحوا لنا على الأقل بأن ننّب إلى أن « ميتافيزيقية

(١) أحد العلامات الرواقية . وقد يكون عبداً مُعتقاً درس الفلسفة الرواقية وعاش في روما وعلم ما قبل أن يطرده منها الإمبراطور الروماني دوميتيانوس . وتعدّ الاهتمامات الخلقية في دروسه على المطلق والمعيّرات (المترجم)

الأخلاق»^(١) و«وجيز» «أيكتاتوس» سيثكلان في هذا الملف الخلفي وثبتي إثبات رديتين . «كانط» فيما يتعلق بالعقل العمي ، لأن بحثنا يستبعد بشكل قاطع أن يشترع العقل في المادة السياسية ، وأقل من ذلك في موضوعات حرة ومعقولة : لسنا «أعضاء مشترعين» في «المدينة - الدولة» ، ولا يفترض الموجب السياسي فينا طبيعة خارقة الحساسية ، بل طبيعية بكل بساطة . و«أيكتاتوس» ، لأننا بدلاً من أن نقدم ساقنا بوداعة إلى من يطلبون كسرهما ، يوصينا مفهومنا بأن نكسر قدر المستطاع الآلات المستخدمة لكسر السيقان على رؤوس الجلادين . ومعلوم أن «قدر المستطاع» ممكن دائماً ومبدئياً . وعليه فالتصرف واجب . ولسوف تستخلص عندئذٍ من الإرشادات المخالفة مقدّمات أولية منطقية شبيهة بمقدّمات لمذهب الرواقي . أجل ، «فمن بين جميع الأشياء في الدنيا، بعضٌ خاضع لنا ، وبعض آخر غير خاضع» (أيكتاتوس) . وجميع أعمالنا خاضعة لنا ؛ وأما نتيجتها فلا ، لأن قوانين بقاء الزمرة تخفى علينا مثل «الهيئة» ، والممتلكات ، والصيت الحسن ، والمناصب العليا ، وبكلمة واحدة كل ما ليس من صنعنا .

وبالإجمال فإنه إذا كان بالإمكان أن يكون للأقوال المأثورة معنى في مادة السلوك ، فإننا نحب أن نضع في مقابل «نمّج وتحمل» ما قال به العبد الفريجي العظيم^(٢) «إنخرط وتحمل» صابراً قدر المستطاع .

(١) أحد كتب «كانط» الشهيرة (الترجم)

(٢) المقصود «أيكتاتوس» النسب إلى «فريجي» من عدل اسيا المصري (الترجم)

المقطع الثاني

فيزياء استقامة الرأي

استقامة الرأي هي الوجه الأسود للتنظيم . والايان مبدأ حياة ، والمعتقد مدأ موت . فكيف يتم الانتقال من «إيروس» المتحرك والخلاق القائل بالاعتقاد الى «ناناتوس» المعياري الساكن القائل بالقانون ؟

إن لمثال المعياري لهذا الانتقال ترنيمة تاريخية تختصر اللاوعي السياسي : من معاهدة « كركلا » (عام ٢١٢) - كل إنسان حر في الامبراطورية يصبح مواطناً رومانياً - الى معاهدة « قسطنطين » المعروفة بمعاهدة التسامح (ميلانو ، عام ٣١٣) - كل العبادات الدينية مرخص بها - الى معاهدة « تيودوز » (عام ٣٩٢) - التي جعلت من الكثرة دين الامبراطورية الرسمي . ومشكلتنا : ما العلاقة المنطقية بين « ال » غموض السياسي ، وهو مبدأ انحطاط (« كل الناس رومان ») ، و « ل » تحديد اللاهوتي (« المسيحيون هم أيضاً رومان ، وقسطنطين أسقفهم ») و « ال » اباداة بالحرب (« المسيحيون وحدهم رومان ») ؟

الفصل الأول بنية النقص

١- الوظيفة التعليمية.

٢- الوظيفة الجنائزية.

لعدم الكمال شأن في المطلق كما في الممارسة . فهو يحكم إذن إدارة الخطب كما يحكم إدارة « امدن - الدول » . وفي حالتي التمثيل لا يتكشف العقل السياسي فقط عن مبدأ في تضارب الآراء بل عن أنه هو نفسه متضارب ، لأن حصيصة العقل هي « أن يفتح » ، وخصيصة السياسي هي « أن يُغلق » . و « تنحل » الصعوبة المنطقية بانتظام على حساب العنصر الأول ، بحيث ينصبّ الضغط النقدي على السياج العقدي ، وخرقه الفردي على أرض الزمرة . وهذا المخرج غير المقضي ، إذا جاز التعبير ، يحدد الطبيعة التناقضية للعملية الرشيدة . والمفارقة التي تشكل كل مأساة « تاريخ الأفكار » ومصيبته هي في أنه ينبغي قتل نظرية (بوصفها نظرية) لإعادة الحياة إليها (بوصفها قوة جماعية) .

« استقامة الرأي في مقابل الفهم » - هذا القول الخيري المكرر في مواضع الحكمة - لا يعطينا من فهم استقامة الرأي . ولا من مساءلة الحقيقة التاريخية المشار إليها على أنها كذلك^(١) . من غير أن يمنع سوء سمعة الكلمة من أن يخلق الأمر خلقاً جديداً بشكل نشط من بين رفاة .

ويمكن قياس الكسل الثقافي ، وكل مثقف يعلم ذلك جيداً ، بمقياس وتيرة الد

(١) كهذا المؤلف لـ « بحث في روح استقامة الرأي » (عالمبار ، ١٩٣٨) الذي نجح في ترجمة إعمال الهيئة التي تحمل الاسم نفسه ، وكذلك تعالي « المرطقات » في أن تتحول إلى استقامات رأي مدبلة . لقد كان « جان حروبييه » أستاذ « ألبركامو »

« ية » في خطاب معين : فهو لا يُعْمَل المَذْرَك الذي يحسم ويعمل بمقولات جاهزة . ولكن الاكتفاء بهذه الملاحظة معناه الروغ عن معرفة السبب في وجود الـ « ية » وما إذا كان بالامكان ألا تكون .

وليس هناك من نور يمكن انتظاره ، وكل معكّر يعرف ذلك ويردّه ، من « الأفكار الرشيدة » ، ويمكن أن يُقرأ تاريخ الفكر الحرّ ، أي الفكر من غير نعوت ، وكأنه « احتجاج طويل على مذاهب استقامة الرأي » . ومن أين تأتى إذن لأي الهول أن يتغلب ويتغلب على المحتجّين ؟

أطروحتنا : ان تكوين المُقَوِّين هو نفسه مُقَوَّب ، وهناك بالاتجاه المعاكس لمسيرة الـ « ية » ، الدينية أو الإيديولوجية ، إجراء ثابت : التثبّت بالجسم عن طريق إنتاج نقص ما .



خُلِقَ الإنسان بحيث لا يُرضيه سوى الغياب .

ولا يُفهم ذلك بالصيغة الأدبية بل بالاستنتاج المنطقي .

لأن الأدب متخاصم مع البدئية . فحين تكون الأغنية العاطفية جيّدة تُفصح من دون تعمّد عن بنية شكلية ، متقدّمة في السباق أشواطاً طويلة . ولقد سَلَك « غوديل » في أغنية ، أغنية حبّ ، قبل أن يولد هذا المنطيق بزمان ، وقبل أن يُخلق سبب الغنائية . فحين « أميرة أوكسيتانيا الغائبة » إلى المقاطع الشعرية في « حذاء الأطلس » (كلوديل) ، وصخبُ الحبّ مسيطر سيطرة تُشيع غيابياً . فالْبُعد خَلَب ، ويُكنسب في المدرسة أن الغزل متناسب ومرّيع المسافة التي تفصل المحب عن المحبوب . وأما العشاق الذين هم إلى جانب معشوقهم فيماكانهم تذليل أخطار الاتحاد بأن يفصلوا بينهم بسبف ، وها هي ذي سلفاً انشودة من أناشيد البطولة . ولاقامة ديانة للحب ينبغي ويكفي إعمال النقص (بدءاً بنقص الشركاء زمن الحرب الصليبية في الأرض المقدسة) ، تماماً كما يتقوى حب الله بما هو محجوب . ومعروفة هي الفائدة الكبرى التي استفادها علم اللاهوت السليبي من الغياب الإلهي بوصفه الضمانة السامية لكمال . ولأن الله غير محدد وليس له صفات ولا اسم ولا وجه فهو عملاً نفس المؤمن والعالم الذي يحيط به . ومعروف أيضاً ، غير

بعيد منا ، التأثير الشافي الذي يُجِدُّه في المروءين احتجاب الرئيس ، سواء كان رئيس مكتب ، أو رئيس الجيش ، أو رئيس الحزب ، أو رئيس الدولة . وأشيعُ الممارسات المهنية تشير ، إلى أن الفن السياسي هو في جزء كبير منه فن التغب في اللحظة المناسبة . ومناورة الاختفاء مألوفة لدى كبار القادة . وقد سجَّل الجنرال ديغول ذلك في نظريته في القيادة («بحدَّ السيف») قبل أن ينتقل إلى الممارسة (في أحد شهور أيار، بخاصة).

تنوّعات في موضوع دي أهمية كبرى : التنظيم بالفراغ هو مستند ثخجة السلطة . ففي الانحراط في كلمة الغير يتخذ الغياب صورة « الحكيم » . وفي طريقة تأليف الزمرة ، صورة « الموت » . وتبقى الحالة المثل للوُغ التنظيم بالطبع « موت الحكيم » ، الشرط اللازم له « ولادة عقيدة » .

إنه لا يثير الانخراط التام سوى حُطَب المندوبين (مندوبي الله ، والمعلم ، وسواد الناس ، والبروليتاريا ، وفرنسا ، والعدالة ، الخ) المبعوثين أو المكلفين مهمة . فالمعلم يقول إنه لا يملك السيطرة على قوله ، ويبلغ الاستماع أقصى مداه حين يتقدّم الملقى (أو ينظر إلى نفسه) على أنه مجرد ملقٍ يرعده بلاغ ليس في وسعه أن يحفظه فهو يبلّغه في حالته الحام . وإنه لنبيّ مرّيف ذلك الذي يتكلّم « بدافع خاص » ؛ فالحقيقيون هم الذين يعملون للهيئة التي تدافع عنهم . وقبلما يتمّ أن يكون الآخر « الملاً الأعلى » أو طبيعة الأشياء أو القانون الذي يحكم بطور المجتمعات ما دام يتحدث من خارج . وإنه بخضوع فاعل لمن هو أكبر منه يتمّ له إخضاع الآخرين . وهذا هو ما يجعل خدعة الحكومة غير المقصودة تكون سلفاً خدعة الإبلاغ . ويؤكد أدنى عمل تلخيصي للبلاغات « الروحية » الكبرى التي حفظتها حضارتنا هذه الثابتة : أن من لا يتكلّم باسمه الشخصي هو الذي يتقل اسمه مع التراث . فالمسيح كان يتكلّم باسم الأب ، والبابا باسم الابن . وكان القديس بولس يقول : « لست أنا من يخاطبكم بل هو المسيح الذي يقيم داخلي » . ويقال عن نص إنه صحيح (قابل للتصديق) إذا بدا أن ملقيه - الزائح عن مركزه بالنسبة إلى المخاطب - ما كان قادراً على السكوت . فلقد كان ذلك أقوى منه ، وهو أقوى منا . وتواضع البلاغ يصنع قوته ، وخضوع الوسيط يخضعنا بدوره . فالمدعوون هم وحدهم الذين ينادون ، ومن لا يسمع صوتاً لا يستدعي أحداً .

لقد سجَّل « برغسون » - وكان عففاً كل الحق - هذه الملحوظة عندما عقد مقارنة بين

الخلقية الرواقية والعقيدة المسيحية : « كانت الأقوال هي نفسها على وجه التقريب ، ولكنها لم تجد الصدى نفسه لأنها لم تُقَلَّ بالنبرة نفسها^(١) » . فلهذا كانت الرواقية فلسفة والمسيحية نارا زاحفة ، ولكن الفرق بين النتائج لا يتمثل في الاحتجاجات العائده إلى كل منهم . وكانت تعاليم المسيح من نوع استلهم الغيب ، فهي إذن غير قابلة للرفض ؛ وكانت تعاليم الرواقين القدماء من النوع الشحصي ، فهي إذن قابلة للنقاش . والمسيح ابن الله : لقد وُلِدَ لأب مجهول (بشكل يحيط به الغموض تقريباً) . و « زينون » ابن « ستيوم » الذي هو ابن « منيزيه » ؛ و « كريسيپ » ابن « أبولونيوس » وتلميذ « كليانت » : إنها لشجرة نسب بشرية ، بشرية جداً . وفيها ثغرات في الواقع ولكنها تخلو بشكل مباشر من الغموض . وكان انقطاع نسب المسيح يسمح بالقفز من المدرسة إلى الكنيسة ومن المعلم إلى النبي . وعقيدة المسيح ليست من عندياته - الأمر الذي يجعل منه أعظم « حكيم » . والبلاغ يخلق روابط إلزام لأن « المسيح » يتصرف بتفويض . وحيثما يوصي الرواقي فان المسيح يأمر ، وهو يأمر لأنه بطيع .

١ - الوظيفة التعليمية .

ليس هناك من يعلم لوجه التعليم (قوانين الطبيعة أو كلمة الله) . فممارسة التعليم جزء من الممارسات « ذات الأصول الدينية » ، مثلها هناك مواد ذات أصول سرطانية والتاريخ لا يقوم بالقفزات . وقد لا يكون قانون الاستمرارية الذي قال به « لينتز » (وأخذ به « بوقون » و « بونيه » فساعد على تأليف التاريخ الطبيعي في القرن الثامن عشر) غير ذي جدوى في التاريخ الطبيعي الخاص بالاملاغ . فهذا القانون يقضي بأن « هناك دائماً بين نوعين من الأنواع نتائج مشتركة على وجه التقريب تمثل عدداً يقابلها من العلاقات أو من نقاط العبور » . وكما أن تاريخ المجتمعات لا يصعنا إلا بشكل متأخر أمام مقابلة محسومة بين الآلهة من جانب والناس من جانب ليقدم لنا جدولاً بدورة لا انقطاع فيها بين الآلهة مجسدين والناس مؤهلين فإن تاريخ التحويلات المنطقية لا ييسط أمامنا أي شيء شبيه شنائية « فيير » الخاصة بـ « المبشر » أو « النبي » ، بـ « العالم » أو « السياسي » ، ليعدم لنا استمراراً لا سبيل إلى إنكاره بين الفئات المتميزة

(١) « مصدرا الخلقية والدين »

الخاصة بالمربي وملقن أسرار الدين والساحر؛ بالتلميذ والمريد والمؤمن، من زعيم الفرقة الى رئيس المدرسة ورئيس الحرب. وإنما لنقابل في فئات متباينة بين التربية والتلقين، بين التعليم وبت العقيدة، بين الدرس والتبشير، كما بين السحل الخاص بالمنطق والسجل الخاص بالأسطورة. وإنما لدعوان الى احترام هذا والحذر من ذاك (أو الهزء به لطرد الخشية).

وقد جرى الاتفاق كذلك على التفعج أمام «تقهقر» النظريات إلى عقائد ثم «انحطاط» ها إلى ديانة. فقد يكون هناك إذن في الأصل خطاب، وهو مصدر غير ملوث من النصوص المحايدة؛ ثم يأتي المبسطون فيصنعون نسخة متداولة عند النافذ والمصبات. وعندها يتمثل الخلاص في العودة من الطفيليات الى جسم النص بتخليصه من التعقيدات السلطوية (مما يعطي على سبيل المثال: «العودة الى ماركس = قراءة «رأس المال»»).

ويُلجأ أيضاً إلى فكرة «إبلاغ بلا معلم»؛ «الخلاص من جميع الـ «ية»؛ لتكن بحماسة نهاية ب... اسم.. كذا! وتحقق جميع هذه الالتماسات الصادرة عن حسن الادراك في جعل «المدينة - الدولة» الجمعجاعة تستجيب لقانون القلب. وليس ما هو مطروح هنا سوى عملية استيلاء فورية على المخزون الثقافي المتاح اجتماعياً يقوم بها أولاد الانسان من غير تحويل ولا وساطة شخصيين. ومعلوم أن إبلاغ كلمة حق مهما كان محتواها ومحلها ولحظتها يدو في واقعه الفعلي العملائي خاضعاً لقلب تراتبي يحتمل أن يكون دينياً. ولا يسير الاعتقاد بعكس المعرفة، ولا هو ما تفرزه من فصلات: بل هو امتداد لعملية نقلها وتحويلها.

إن جسماً من العقائد ليؤلف مجموعة منظمة من «الحقائق» السائدة. وهذه السيادة تلحم بالبت العقائدي، أو هي تلتصق بالحرري بالعلاقة التي تربط عدداً من المنلقين بباتاً أوحد نائق عن القاعدة. وكما أن «augure» - أي الكاهن العراف - و «auteur» - أي المؤلف - و «autorité» - أي السلطة - مشتقة من الجذر نفسه (augere: يزيد من القدرة أو الاطلاع المكتسب) فإن «doctrine» - أي العقيدة - هي على عرار «docteur» - أي الحكيم أو الفقيه - و «doctorat» - أي التضلع من الحكمة

أو الفقه - و « docilité » - أي الوداعة - الخ . . . مشتقة من docere : عَلم . وسيادة كلمة هي في الواقع - مادياً ولغة - نتيجة تعليم^(١) . وفي اللغة الاغريقية فعل واحد للتعبير عن عملية الإصغاء وعملية الطاعة (upakouein : يصغي من أسفل) . ولا تقتصر قيمة عرض عقدي على كونه مميزاً بل تتعدى ذلك إلى كونه مرتبطاً بهوية عارضه (« الحق أني أقول لك ذلك » ، « قال أرسطوطاليس » ، « كما قال جورج مارشيه من على منصة مؤثرنا » ، الخ . . .) ، في حين يخضع نص علمي ما بشكل مباشر وفي الواقع لموضوع الطرح . وتقدم العلوم مبدئياً نصوصاً بلا موضوع ولكنها تترافق في الواقع الاجتماعي مع موضوعات تعليمية لأنها هي نفسها أعراض تعليمية . وهل في مكنة المستمع أن يميز على الدوام بين الحكيم والقس ؟ ومن يتابع درساً ، أو سألحري ندوة ، يتبع معلماً . والفعل « يتبع » يعني بالدرجة الأولى في الأناجيل التعلق بالشخص ، ويعبر بالمعنى المستفاد عن التعلق معقيدة يسوع « الذي لم يكن يتمثل نشاطه الأساسي في صنع المعجزات بل في التعليم ، كما هو - إذا شئت - نشاط الحكيم « لاكان » الذي لا يُطلب إليه شفاء المرضى بل يُطلب أول ما يطلب تقديم الدروس .)

وفي مادة التربية تطابق سجلات التاريخ المحفوظة تمام المطابقة سجلات اللغة . فلندكر بها باقتضاب .

« التاريخ اليهودي » : عَلم الله « الشريعة » لموسى الذي عَلمها لشعبه . فلقد كان إذن « أول معلم لإسرائيل » . ويشترك المعلمون والأنبياء في أن لهم تلاميذ بدعوتهم « أبناء » هم لأنهم هم أنفسهم يُدْعَوْنَ كذلك . فالابن يخلق الأب كما يخلق التلميذ المعلم : وإنه لموضوع أولي يسير في الكتاب المقدس وكأنه ابتهاج أو لازمة مرتلة : « ربّ علّمني ! » (المزامير : ١١٩ و ١٢ و ٢٦) . فالمطلوب تعليم ، وإنه لِيُبحَث عنه ، وإنه لِيُعرَّ عليه ؛ وإنه لِيُعرَّ على غيره لأن الذي قدّمته لنا السيدة طبيعة في مجتمع من نسل الأب قد فُقد (« وإذا لم يكن هو نفسه فسيكون أخوه ») . والأب زعيم الأسرة هو أول

(١) مرث وسائق ودوثني : « من اللاتينية » ducere « لي ساق » قاد . وفي كلمة « pédagogue » - أي العالم بأسور التربية - هناك اللفظ الاعريقي الذي بمعنى دفع ، هدى . ولقطة « instituteur » - أي المدرّس أو المعلم - الفرنسية التي وضعها عهد الإصلاح الثوري على أحد العروش في لغتاستعارة من أقدم القواميس السياسية (instituer civitatem : إنشاء الدولة) .

معلّم : والمؤلف في أيامنا هو أول سلطة . و « التلمود » يعني التعليم . وكلمة « ابن » تعبر في العبرية على التوالي عن علاقة القربى وعلاقة الانتماء (ابن صهيون ، ابن بابل ، الخ . . .) وإنه لتحديد زائد عن اللزوم قلما يُرغَب فيه ، ولكنه أصلي .

« التاريخ الإغريقي » : لم تطرد « المعجزة الإغريقية » صانعي المعجزات من « المدينة - الدولة » المنطقية بطريقة عين . وها هو ذا العقل الدنيوي يتجدر في « الشرق » القدسيّ أول ما يتجدر عبر التربية ، أي عبر النصوص الإخبارية الكبرى^(١) . فلقد كان الطفل الهلّيني يُسَنَكَّب في دروس الخطّ الأولى : « ليس هوميروس إنسانا ، إنه إله » . ولذلك فإن هوميروس « صنع التربية في بلاد الإغريق » كما يعترف بذلك أنطالون نفسه المعروف بقلة اهتمامه بالشعراء وإن كان يتخلّى لـ « غلوكون » عن واجب التحية والترحيب بالمواطنين الذين يفاخرون بـ « العيش منظمين حياتهم وفقاً لما يقول » (الجمهورية - القسم العاشر - ٦٠٦) . وفي كل مرحلة من مراحل هذه الثقافة تنتظم - ولو بأشكال مختلفة - التربية الخاصة والتشريع المدني والتلقين الصوفي في دائرة مغلقة ، ومن المعترف به اليوم أنه لم يحدث في تدريخ المعرفة العقلانية الهلّينية انقطاع بين السرّ الديني والخطاب المنطقي ، ولا بين دراسة قوانين الكون الطبيعية والنصوص الإيوانية التي تفصّل أخبار الآلهة وتبيّن أنسابهم^(٢) . ولم يُشرق الفكر العلمي ذات يوم من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً من جهة « ميليه » أو أفيّز « إشراق شمس العقل على الأساطير القديمة البالية » . فها هو ذا « الفيلسوف يحلّ محلّ الملك - الساحر القديم في حمل الراية » (ثوران) ، وأول مقالاتنا المنطقية هي قصائد (پارمينيد) . وحتى من غير أن نعود إلى الحرافات السابقة لعصر سقراط - وهي حافلة بالنعوت الالهية بشكل واضح - وصولاً إلى عهد فيثاغورس ، فإن بؤر التعليم الأربع التي كانت في العصر الكلاسيكي - الأكاديمية^(٣) والليسية^(٤) والحديقة والرواق^(٥) - تبرز في العملية التربوية بين اعتناق

(١) هري - ابريه مارو ، تاريخ التربية في الأرمّة القديمة ، (لوسوي ، باريس ، ١٩٤٨) عن هوميروس ، ص ٢٤٣

إلى ٢٦٤

(٢) كورنورد ، « من الدين الى الفلسفة » ، (لندن ، ١٩١٢) . جان بيرغرمان ، « الأسطورة والفكر عند الإغريق » ، (ولا سيما « من الأسطورة الى العقل » ح ١١ ، ص ٩٥)

(٣) نسبة الى حديقة أكاديموس التي كان يعلّم فيها اهلهاون . (المترجم)

(٤) هي في الأصل مدرسة لرسطو وفلسفته ، وقد أصبحت اليوم تعني المدرسة الثانوية . (المترجم) .

(٥) نسب اليه الفلسفة الرواقية (المترجم)

الحقيقة الإلهية والتلقين والإصلاح الخلقي . وإنهال - « أخويات دينية وعلمية معاً » (مارو) يصعب التمييز فيها بين رئيس المدرسة ورئيس الطائفة . وأكثر من ذلك : إن انقضاء هذه النزعات الفلسفية ونشرها هما اللذان جعلها تنتسب على مر الزمن انتساباً واسعاً إلى الطقوس الطائفية الدينية . ولم تحدث « عملية تأسيس » تدريجية لجاذبية خلافة أولية بل اندفاعاً متصاعداً تدريجياً لجاذبية المؤسسين المؤلّين الخلافة (أفلاطون وأرسطو والرواقيون الذين يقال لهم جميعاً أنهم من الجيل الأول ، الخ . . .)

« التاريخ المسيحي » : إنه بوصفه « إنجيلياً » من الطرف إلى الطرف يحكي المغامرة التي عاشتها عملية تعليم . فيسوع بدأ هو أيضاً يؤسس مثل كل الناس مدرسة ، وقد دُعي « الاثنا عشر » في سادى الأمر « تلاميذ » . فقد تلقى يسوع من أبيه ترخيصاً بالتعليم وكرس خيرة تلاميذه في نهاية حياته « واعظين ورسلاً وحكماء في وقت معاً » . « أذهبوا فاعلموا جميع الأمم » . ويحدّد التحويل المرخص به للاثني عشر بناء الجسم الكنسي ، ومن التعليم المسيحي بالمشاهدة سؤالاً وجواباً إلى التعليم المسيحي بالكتب تبلغنا الرغويات اليوم عن طريق خوري أبرشيتنا . وليس نسب الحكماء ونسب « الآباء » المتراتب إلا شيئاً واحداً .

« التاريخ الاشتراكي » : تجمع هيئة القضاء التربوية (وهي أشدّ إكراها مما كانت النية معقودة عليه) في الجامعة « الطائفية » نفسها أمثال « ديزامي » و « لورو » و « كاييه » و « بيكور » و « ساد سيمون » و « بازار » و « أنفانتان » و « ماركس » و « أنغلز » والجميع ، قبل ١٨٤٨ وبعده . وكلهم مقيمون في نفس العنوان الخاص بـ « رئيس المدرسة » - وهو ينشر تعليمياً ويجمع تلامذة . فما هي الشروط التي يمكن معها أن يكون التلميذ تلميذاً ؟ - ينفي جوهر الحركة الاشتراكية ، بمختلف أشكالها ، واردها رأساً صاحبني الحق في هذا السؤال الحرج (الذي يعود إلى علم الوساطة أن يطرحه في عملية تفحص بنى التحويل الحديث) . لقد قبضت السلطة على الاشتراكية العلمية من ذيلها وضربت الاشتراكية الطوباوية على رأسها - ولكنها قد تكون التقطت في النهاية كبار العلماء الذين كانوا يهربون منها وتركت كبار الكهنة الذين كانوا يركضون خلفها يهربون . ومهما يكن ماركس قد جهد في السخرية طوال حياته من هؤلاء المناكيد المتشبهين بيسوع - زملائه في المهمة - فإن الـ « خارج المدرسة لا راحة » أطبق عليه بشكل

أكثر إحكاماً من إطباقه على المدرسة المجتمعية التي قال بها « بوشيه » أو « فوريه » . ولقد كانت الكلمة الماركسية حبل بـ « ية » بوصفها تحمل هيئة تعليمية ، ودشن خطاب العالم النقدي مهنته الدنيوية من خلال مسار التحويل الذي سار فيه منافسوه الذين هم أشد منه هذياناً ولم يكن لهم حظ (سعيد أو منكود ، حسب الاختيار) في الانتقال من الهيئة المحلية (المدرسة) إلى الهيئة العالمية (النزعة ، ثم الحركة الأمية) . ولم يميز تلقى الرأي العام الخبر في البدء بين النصوص « الدقيقة » والنصوص الأخرى فقد حوّلت كلها كيفما اتفق إلى « عقائد » (بموافقة المعلمين أو من غير موافقتهم) . ولقد كان السانسيمونيون في بداياتهم يسمون الجماعة التي ينتمون إليها المدرسة تارةً والمعتقد أخرى بلا تمييز . ونصبوا أنفسهم منذ البدء رسلاً مبشرين بشكل مشروع غداً معه المتشيعون لـ « سان - سيمون » يتمتعون بامتياز مبتذل بعض الشيء هو أنهم لم يعرفوا قطّ معنهم (كالمسيحيين الأوائل الذين دونوا « أعمال » الرسل) . وأما « كاييه » أحد أوائل ناشري الشيوعية ومؤلف كتابي « المسيحية الصحيحة » و« رحلة إلى إيكاريا » وهو الذي طرح مبدئياً أن « التريبة قاعدة كل شيء » - فلم يكن تلاميذه يجلبون له الهدايا بل « القرايين » . وفي هذا ما يضحك كارل ماركس الذي كان يريد وقد جهل قاعدة (باسم « الآخر ») ، لكتابه « رأس المال » قرأه يفكرون من عند أنفسهم ، ولتدمير حكم « رأس المال » فاعل يعملون من تلقاء أنفسهم ؛ والذي غداً بالنتيجة ذلك « الآخر » ، متلفعاً بعدد من المريدين ، بل بالحري المتحمسين ، وأخيراً المشاركين في المعتقد ، فاق عدد القراء .

وهل كان ما سمّاه « لوسيان غولدمان » في حديثه عن « جوريس » الـ « مخلفات المسيحية » يعاود الخلف الاشتراكي بالالحاح نفسه لو لم يكن شعاراتٍ من مصدر مشترك : مصدر ليس نظرياً بل وسيطياً ؟ وقد شارك « جوريس » حتى وفاته في « مجلة التعليم الابتدائي » . وإن قلب « الانحطاط » العقدي المزعوم إلى نوع من غلط لـ « جيل » قائل بالقول الاشتراكي هدفاً للانخراط لِيَسْمَحُ بعودة (مثقفة) إلى الينابيع . ولندكر بأن المدرسة الحديثة مستمدة تاريخياً من لتعليم المسيحي ، أي من المهمة الموكلة إلى الكاهن بتعليم الأولاد مبادئ الدين . وماذا كانت « فكرة جوريس المسبقة » - وقد استخلصها بجرأة « هنري غيمان » - لتكون إن لم تكن مظهرٌ لماركس بعد موته ، أي الـ « أثر - تلميذ » المنكور من الأخير والمبطل من الأول ؟ والمنسوب من قبل المادية التاريخية

الى المتلقين وحدهم ، والمرْتَجع الى المرسل من أشد أنصار اشتراكية « جوريس » العلمانية والإنسانية « روحانية » ، « جوريس » الذي كتب ذات يوم « ستكون الاشتراكية شبيهة بوحى ديني عظيم » . أغباوة أم حاجة ؟ هذه وتلك . ولا يُفْتَش عن حقيقة الرسالة من جهة المرسل بل من جهة المتلقي - فالتلقي هو الذي يقرر عمل الارسال وقيمه العلمانية : « جوريس » ، اننا كنا نحبه على ما أظن كما كان الحواريون يحبون المسيح » ، ذلك ما نتمنه مؤخراً أحد آخر رفاقه من الأحياء . . . وأضاف مهمباً : « تماماً حقاً ، تماماً على ما أظن^(١) . . . » فهل كان « جوريس » يتوقع هذه المراهنة الرهيبة : لا يمكن أن تتجسد لنظرية الاشتراكية إلا بأن تتحول إلى شيء كالدين ؟ ان النظرية الاشتراكية تستتبع بقداً لا يرحم لكل أشكال الدين ؟ وقد أثر خلفاؤه على كل حال أن يبرقعوا وحوهم .

وأما المادية التاريخية فتعبر عن نفسها بأنها « نظام » : فرع من لمعرفة الموضوعية . والمزعج ان الكلمة تعبر كذلك عما يصنع قوة الجيوش والهيئات النظامية والأحزاب السياسية : قاعدة سلوك جماعي أو نظام طائفي يُخضع جماعة لإدارة معنوية فريدة (ولا ننس الجبيل أو « النظام » الذي كان يُميت به الراهب نفسه أو يجلد به مدير المدرسة الاسقفية الأوغاد) . ولا تقتصر تقلبات الماركسية المؤسسة على انمساخات المعلم القديم . ولكنها - في ضوء الأصول الذي نرى فيه الذرائع الاثباتية تُتَلَقَّى عفواً على أنها ذرائع سلطوية - يمكن أن تعاود الصعود من المصبب الى المنبع بشكل جزئي . وليس « الخطأ » في ذلك خطأ المعلم بل هو خطأ العلاقة المدرسية التي سوف تخلق حتماً، ولو رغبت في ارتجال نفسها خارج أي جهاز سلطوي ، شيئاً من مؤسسة (وبالتالي شيئاً من عدم المساواة) : توزيع منظم للزمن (فول / إصغاء) ، وإقامة موقع محصص (منصّة ، مسكن ، منبر ، رواق) ، وانتاج رمز أو علاقة للتعرف بشكل خاص إلى زمرة المصنفين (لوقف تشتهها المهدد على الدوام ووقف تبعثر كلمات المعلمين) . ولا يمكن أن يتم مادياً تحويل أية وداعة رمزية من جيل إلى الجيل التالي دواليك من غير إنشاء هيئة منظّمة - جمعية أو مدرسة أو معهد أو حزب أو أكاديمية الخ . - مع تفويض باتخاذ القرارات

(١) « فكرة جوريس المسقة » لهرى عيمك (باريس ، غاليمار ١٩٦٦ ، ص ٢١٥)

وتراتبية داخلية وحواجز خارجية . وعندها يصبح سؤال التلميذ المخرج : « ما هي الشروط التي يغدو معها اختتام خطاب ممكناً ؟ » وليست هذه الشروط التي هي مادة (اجتماعية) بقدر ما هي فكرية (أو عقائدية) من صلب الخطاب بل يعود أمرها إلى النمط الإداري الذي أخرجه . وفي جميع الأقيسة الجدلية التي تقر معرفة معينة إلى سلطة معينة طرف مشترك هو العنصر الذي يجعل مجموعاً من التلاميذ متماسكاً . وهذا العصر عامل حشد جماعي - بل هو سبب وجوده . ومن نكد الطالع أن يتماسك ويتلاقى العلّامي والعسكري والديني في « التعليم » (الذي يقال عنه - حسب الاختيار - قضائي أو ديني أو ثانوي أو عسكري وينبغي التقيد به إذا جُمع على « تعليمات ») .

ولسوف يكتبني علم الوساطة التطبيقي بتسجيل ملحوظة بأن مجتمعاتنا في الغرب تزداد « تسدداً » (قليلة الاقبال على الدرس) و « عدم وداعة » (متمردة على المعلم) وأن مجتمعاً « غير مُطيع » (ليس بالأمر الحسن أن يكون فيه الانسان تلميذاً) لا يؤدي أبداً إلى « الاشتراكية » . وليس ذلك لأن « الاشتراكية تعني الثكنة » . بل لأنها تعني المدرسة ، والصحيح أن فكرة الثكنة قائمة في اللاوعي المؤسسي الخاص بالمدرسة (أطر في فرنسا تكوين المدرسة الثانوية) كما أن في المدير أو رئيس الجامعة قائداً، وتحت الندوة مسكناً للفضاة، وفي المسؤول عن الكلية مسؤولاً عن الآداب . (ومن المعروف ان الثكنة هي على الدوام مدرسة الآخرين . ولو أقام تلفزيون « الدولة » الثكنة في المنزل لوجب أن يُختار من بين شرّيس أهونها) . وقد يكون التدريب على الإملاء هو الـ « ب » . ١ = با » الخاص بروحية استقامة الرأي ، ولكن ما هو مؤكد أن الأمي أسهل وقوعاً ضحية فقهاء القانون من الذي يفك الحرف . ويبقى أن المدرسة خجلت من نفسها ، وأنه قد يكون هناك علاقة أكثر من متسلسلة في الزمن بين فقدان الوظيفة العسكرية سحرها وفقدان الوظيفة التعليمية هي الأخرى سحرها ، لكون كل منهما نتيجة ملازمة لنضوب الحماسة للدواعي الدينية الذي ما انفك موضع رثاء الأسقفية . (كيفما حرى الحال فإنه يدرك أن موضوع المدرسة بدأ ينذر بالنزاع منذ اللحظة التي كان فيها بعد موضع رهان .

فها هو ذا « مونتالانير » ، ١٨٥٠ م ، يقول من على منبر الجمعية الوطنية : « هناك جيشان ماثلان ، جيش الخير وجيش الشر فأما جيش الخير فأربعون ألف مدرّس . »)

« تاريخ كل الأيام » : نلتقي بعالم ، ونقل بفلكي . وتسأله ، وهذا طيعي حداً ،

عن مادة اختصاصه . فقد قرأت البارحة مقالاً تبسيطياً عن « الريح الشمسية » وترغب في أن تزداد قليلاً من المعرفة (لا كثيراً ، وبدرجة أقل كل ما يمكن معرفته) . وتبدأ فتقول : (أعذر جهلي فأنا « غريب »^(١) عن المادة . . .) ويُقال كل شيء . مع العلم بأن غير المتخصص يحتذي كل شيء أو لا شيء في ما ليس مسألة « درجات » بل مسألة « مكان » ، في ما ليس مسألة كمية بل مسألة نوعية . و « الغريب »^(٢) هو الذي يقف أمام المعبد خارج المدى المقدس^(٣) . وقد يكون المرء على قسط كبير أو صغير من العلم ولكنه مدرّب أو غير مدرّب على الاطلاق ، لأنه لا يمكن أن يكون أمام حَرَم وحلفه في وقت واحد . وعندما يكون داخل المعبد ، أو fanum^(٤) ، يصبح « fanaticus »^(٥) ، أي ملهماً من الإله الذي يسكن المعبد المُقام له (يعني الإلهام الإلهي التحمس والاندفاع ويُترجم إلى هيجان وجنون ، ومن هنا تسلسل مختلف معاني الكلمة) . أفلا يقال « معابد المعرفة » (وقد بني بعضها بالحجارة ومعظمها بالكلسات) ؟ وإنها لعودة مفاجئة للفعل الاغريقي « temno » أي قَطَعَ . والمريد هو التلميذ المقبول لتبعية أستاذه في موضوع علمه ، كما أن المعلم هو ذلك الذي يُجيز بتعليمه الغريب عبثاً المحراب ليكرسه « بفعل الواقع » مريداً . وشعور الورع الذي يربط تلميذاً بمعلم مستقل بهذا المعنى عن محنوى التعليم والمادة المطروقة . ومن الممكن مبدئياً أن يكون من يملكون معرفة عقلانية ومن استندعوا حقيقة موحى بها موضع احترام ممثل ونابع من طبيعة واحدة ، حتى وإن لم يكن الأولون قذسين ولا الآخرون دجالين . ولا يكن العلماء أبداً تجيلاً للمعرفة بالرغم من أن عالم الحياة « موبو » يجعل منه خلقية تدرج تحت أنواع « أخلاقية المعرفة » ، وتنظر كل واحدة من السلطات الأكاديمية - كما يعرف الجميع - إلى الأخرى من دون ورع خاص ، مثلها في ذلك تقريباً مثل العرافين الرومان . ولا ننس مع ذلك أن سخرية

(١) استخدما هذه الكلمة مقابل « profane » الفرنسية التي تعني الجهل ندقائق علم من العلوم أو من من العيون كما تعني الغريب عن الدين والمقدسات ، وأصلها اللاتيني « Profanus » ومعناه « الذي هو خارج المعبد ، وهو المعنى المقصود في رقم (١) المكرر (المترجم)

(٢) انظر شان « profanus » و « profanare » [أي اتهمك المقدسات] تكريرات لح - دوميريل « سلسلة رتوموس » المجلد

(١٩٦٠ ، ص ٤٦)

(٣) كلمة لاتينية معناها « المعبد » (المترجم)

(٤) كلمة لاتينية معناها « اللّهيم من إله » ، ومنها كلمة fanatique الفرنسية التي تعني « المتعصب لدين أو فنية »

(المترجم)

المتضلّعين من العلوم صفة الحكماء كما أن احتقار المال امتياز الاغنياء . ولا أن أعلم الناس هو دائماً جاهل في نظر أحدهم كما أن أجهل من عليها هو عَرَف في نظر آخر . ومهما أسرفنا في التجوال بين المعابد فسيكون هناك حيثما ذهبنا تقسيم وتفطيع وما يكفي من الحدود حولنا لتنمية شعور جوهرى بالصدّ . وحينما يكتب شيوعي فرنسي هو ابن بستاني من «لواريه» - اضطر في الثالثة عشرة من عمره إلى ترك المدرسة الابتدائية والعمل في أحد المصانع - قائلاً عن ذويه: «كنا نعيش شعار الاحترام القدسي الذي يكتنه الشعب للمعلّم والكتب والمثقفين» فإنه لا يحكي لأبرشيته وحدها ، ولا لنفسه وحده ، بل لكل الناس^(١) . «القدسي» : في هذه الكلمة المشؤومة يُدوّن مستقبل مناضل سياسي ، ولكن يُدوّن من خلالها أيضاً شأن البشرية السياسي الأبدي .

وينجم عن مختلف هذه التواريخ الخاصّة بالتعليم والمرصوف بعضها بجانب بعض (مجموعة متنافرة مقدّمة على سبيل المثال والقذوة) ملاحظتان :

١) لا يقتصر « الشان الديني » على وصف غمطيّة من صلب الخطاب بل يتعدّها إلى نوع العلاقات الذي يفترضه نقله ويشهه . وليس موضّعاً باتجاه المصبّ في هذا النمط من النصوص أوداك ، بل باتجاه المنبع داخل شروط التبليغ المادية . وفي حرفيّة « نظرية ما » وروحها غالب الأحيان أقلّ مما في « مصاريف النقل » ونتائج تحويله . والدين وسيط قبل أن يكون بلاغاً . وتتجاوب كلمة نشر مع كلمة تبسيط بمثل ما تتجاوب كلمة سقوط مع قوانين الجاذبية . وتُقتبس محتلف الأشكال لإبلاغ علم معين من مجموعة طقوس التحويل التعليمي . وكما أن الأداة العلمية « فرضيّة زُخرفت » (باشلار) فإن العبادة الدينية تعليم زُخرف (كما أن التمسك بصحة الرأي هو ما يبقى من عقيدة بعد موت الحكيم الذي نادى بها) . ويوضح هذا التوسيط لدوظيفة الدينية أن الانتقال من التعليميّة إلى المعتدّية يمكن أن يتم من غير مكوس ولا جواز سفر بمثل السهولة التي يتم بها في الاتجاه المعاكس انتقال رؤية صوفيّة إلى نوبة هستيريّة خلال « الحدود غير الواضحة التي تفصل بين الحماسات الدينية والجنون » (وفقاً لعبارة « فريزر » المحتشمة) . وعلى كل حال ، وبغية العودة إلى فوائد نقدية خالصة ، نقول إن الذي أفضى ببعض النظريات إلى

(١) حيرار بلوان ، « أحلامنا الرفاق » (باريس ، لوسوي ، ١٩٧٩) ، ص ٩٣ .

إنجاب نظام ماورائي ليس فقط ولا بشكل جوهرى « مستوى شمولها المرتفع جداً » ،
كما يؤكد « بوير » ، بل هو بشكل أساسى مستوى نشر واسع جداً (عبر « مدارس »
و « حركات » فكرية) .

٢) لا يعود الى مؤلف أو مُحاور أن يرسم الحدود القانونية التي تميز موضوعياً
وجوهرياً بين المبشر والنبي ، بين المعلم والكاهن ، بين الرسول والهادي المنتظر ، أو حتى
بين عملية تعليم وعملية تأسيس الخ . . . ولا أن ينكرها لأنها ترسم وترفع نفسها بنفسها
بوصفها من « نتائج اهتمام الرأي العام » . ومصير مؤلف حَكماً ناهياً هو في غنى عن
إجازته ذلك . والمقابلة الحاسمة داخلاً/خارجاً ، وهي أحد مقومات « العقل »
السياسي ، تعمل بمعزل عن الشركاء في عملية الإبلاغ ، وبصورة استثنائية بمعزل عن
مذيع البلاغ . وسوف يكلف ألبق الاساتذة نفسه مهمة فتح مضمار للموضوعية أمام
المعرفة بأدلاً العناية لتركة مفتوحاً (أمام سلسلة لانهاية من معاودات التشكيل المنتظمة
وفقاً للانفتاح المبدئي الخاص بكل علم) ، ولن يمنع شيء سامعيه أو قراءه من أن يتولوا
عنه إغلاقه وجعله إقطاعتهم . مع احتمال طرد أول شاغليها بواسطة الإكرام الواجب
لذكراء والمقدم له فيها (وفضلاً عن ذلك فإن إقامة التمثال تسهل تشييد أسوار الحرم) .
وإن حقيقة معترفاً بها جماعياً كذلك لتتزعج إلى أن تتحول إلى أرض إقليمية . وأن يكون
الحكماء دباذبتها ، لأن الأرض الإقليمية غير المحمية أرض مُحتاجة . والمقال عن أصل
التفاوت بين الخطب هو : « إن أول من تنبه إلى القول وهو يسّيج نصاً بـ « هذا لنا »
ووجد أناساً من السذاجة بحيث يصدقونه كان المؤسس الحقيقي لمذهب صحة
الرأي » .

والعمل العقدي ، وهو نتيجة اللاوعي السياسي على أرض الأفكار ، ذو نظامين :
دائرة الاختصاص ، والاستبعاد . ففي بداية عصرنا (الذي يشبه ماضيه عدسة مكبرة
مثبتة فوق الحاضر) لم يكن تنظيم النص الإخباري المسيحي مثلاً يختلف عن عملية
إسكان الجماعة المسيحية داخل دوائر مشتركة المركز ، ولا عملية إعداد العقيدة عن
عملية تلقين الأسرار المقدسة (أي تعريف الأسطورة الذي يقدمه « دوميزيل » ، وهو
أنها سرد وصفي ذو علاقة حتمية بطقسية محدّدة) . وبقدر ما يزداد التعريف العقدي
تقدماً تُختصر تراتبية المنضمين القادرين على الاشتراك في الأسرار المقدسة . وهكذا نرى

الثانين والأكفياء والممسوسين والمريدين يُطْرَدُونَ تبعاً من الكنيسة بعد العِطَة - حسب الطقوس التي كانت سائدة في القرن الرابع - لأن تناول القربان المقدس يفترض الانخراط الكامل . وعلى هذه الشاكلة تنمّ في حركة مزدوجة من الطرد والضمّ الوظيفة التنظيمية في الحقلين المادّي والرمزيّ . وإن تنظيمياً لا يعرف كيف يطرد ليحد صعوبة في أن يدمج إدهاجاً حقيقياً .

والقول المأثور - إذا لم يعمل في السياسة فسوف تُقَرَّبكَ السياسة - ينطبق كذلك على أشدّ التكوينات المنطقية غريباً عن السياسة حقّاً في النطاق الذي تكون مدعوة فيه إلى الانتظام في هيئته . ولا تُفَلِّت من ذلك بالإجمال سوى الأفكار غير المجسّدة التي لا حول لها ولا طَوْل ولا مستمعين ولا تأثير (باعتبار ذلك موازناً لهذا) . ولسوف يكون صانعو المُدْرَك في حقل العلوم الاجتماعية مخطئين في أن يحكموا بأنهم خالسون من مستلزمات التأسيس - جبهة ، غربال ، تفويض ، تراتبية - لأن من ينشيء نظرية يشتغل في السياسة عاجلاً أو آجلاً ، مباشرة أو بالوكالة . ويتزع النص الخاص بحقيقة نزعة سياسية لأنه ينزع لأن يُبلَّع : فال « كلمة » توسعية ، وهذا في طبيعتها منذ كان العالم عالماً ، وبعبارة أخرى منذ أن فتح الربّ فمه ليكون الهدى . وليس الكلام الأصلي مستعصياً على الفهم وحسب بل هو ديناميّ . وليس بلاغاً من دون مُرْسَل إليهم بل قوة مزوّدة بنتائج . والنبى ينشر والمُلهَم يزفر والعالم يعلم . ويستحيل على امرئ أن يصعد إلى أعلى « طور سينين » من غير أن يكون لزاماً عليه أن ينزل وفي يده لوح الوصايا ، أو أن يتلقّى من غير أن يعطي ، أو أن يُدْرِك أمراً من الأمور من غير أن يرغب في تنفيذه . والتجسيد مدوّن في مُدْرَك « الكلمة » كما أن التحويل مدوّن في مُدْرَك الرسالة . وكما أن ميزة « الروح القدس » هي أن ينتقل إلى من لا يملكونه فإن ميزة فكرة صحيحة هي ، حتى في الوقت الحاضر ، أن تُبيح نفسها لتُعرف . (« ما دام الأمر موجوداً فيبغي جيداً أن يُستفاد منه ») . فالمنظر منذور إذن لأن « يشيء مدرسة » ، ومن ينشيء مدرسة يُبلّ بمحنة انشاء هيئة، مهما تكن مقاييس الضمّ التي يكون قد حفظها . ومعلوم أنه ما من هيئة تبقى من غير هذا الشكل الخاص من أشكال روح الجماعة الذي يُدعى روح استقامة الرأي وهو ضريبة العمل التنظيمي في الوسط المعادي (بوصف « العداء » و « الوسط » مُترادفين من وجهة تاريخية وعضوية) .

ولسوف تتضح الصعوبة على الصعيد التربوي كما يلي : كيف السبيل إلى ممارسة تربية خاصة بالحرية إذا كانت العلاقة التربوية تستيع ضمناً عملية خضوع ؟ ومن المؤكّد أن المدرسة المتحرّرة سوف تُعتق العقل من الخرافة الدينية ، ولكنّ أيّ مدرسة ليست بالمعنى العميق ، دينية ؟ وحين يكون التبشير بالفكرة معناه الانضمام إلى من يُطلقها ، والانضمام معناه الانثناء (على الأقل إلى جماعة ما) ؟ لقد كان أجدادنا الجمهوريون يقولون : « إن مدرسة تُفتح هي سجن يُغلق » . ونقول الوقائع اليومية : لا يمكن أن تُفتح مدرسة من مدارس الفكر من غير أن تُغلق . ولتنبّث الملقّ دو المنظار على مباراة التعادل بين « الأنوار » و « الظلمات » بكرسيه لكي يرى انعكاس الأدوار (بالطريقة التي كان يرمش بها في عصر « الأنوار » المستنيران « ديدرو » و « كاليسترو » اللذان كانا من أنصار المحفل الثوري اليعقوبي تارة ومن أتباع الفلسفة الإشراقية الإلهية طوراً) . ولكي يرى في كل جولة عودة « هذه النقطة التي لا يملك لمرة للعودة عنها سوى التدبّق فيها » ، كما لاحظ بالأمس أحد الأساتذة البادرين في هذه المادة مم عرفوا ماذا كنوا يفعلون ولماذا . « لقد لزقت أكثر مما تلمذت » (حاك لاكان . والمراء لا يفكر وحده . ومعلوم أن الأمر يعدو ذيقاً حين يعدو مادة للتفكير (من قبل عدّة أشخاص) .

وليتفصّل بتذكّر طامتين من طامات التناقض الكرى الأخرى ، إذا حُكم بأن مثاليّ « أوغست كونت » و « كارل ماركس » طالما استخدما .

فأول صاحب عقيدة مادية يُحتمل كثيراً أن تكون مُلجدة ، أو نزاعة على الأقل إلى طرد الآلهة من الكون والخوف من الخوارق من القلب البشري ، وهو أيفور الذي طرد من المحيلة - « بلا أسلحة ، وبالكلمة وحدها » - صور الوحوش المؤلمة ، قد آله هو الآخر بعد موته من قبل تلامذته . « لقد كان هذا إلهاً ، أجل إلهاً ، (ميمبوس) المجيد أول من وجد هذه العقيدة التي نطلق عليها اليوم اسم (الحكمة) . . . » (لوكريس) . فلقد جعلت عبادة عدو الأيقونات تأسيس الزمرة أمراً ممكناً . وينبغي أن يكون لكل سلسلة تاريخية في الواقع عنصر أول لا يمكن أن يكون من طبيعة واحدة هو والعناصر التي تليه (وإلا لانهارت السلسلة برمتها) . ويُعرف علم اللاهوت بأنه البحث عن العنصر الأول ، وليس هناك من مجتمع قادر على الدوام من غير عنصر افساحي ، حتى وإن كان مجتمعاً اصديقاً أول عدو منطقيّ للاهوت ؟ حُفيظ عنه أثرٌ وثائقي . وإن هذا المصدّم

ليحدث انقطاعاً . وبوصفها نقطة الزمن الصفر ، مثل ميلاد المسيح وموت محمد^(١) ، فإن الهجمة العقدية كانت تسجل أصل التقويم الملي . « هو أنت أيها الأب مبتدع حقيقة الأشياء » (لوكريس) و« خنازير أبيقور » المشهورون في الواقع بصرامتهم كانوا بالإجمال حيوانات منطقية ، أي متدينين (لا أكثر ولا أقل من الآخرين) في النطاق الذي كان عليهم فيه أن يتجمعوا ويرصوا الصفوف ليحموا نظام صدقاتهم المتبادلة من غدرات الزمان بشكل عام ، ومن بربريات زمانهم شكل خاص (لقد عايش « لوكريس » احتصار « الجمهورية » الرومانية المريع : إن كلمة « حديقة » التي تعني الفردوس في النصوص الفارسية المزدكية تفترض وجود الجحيم حواله) .

وهناك حلقة منطقية أحدثت وجوداً : « حلقة فيينا » . وهذا هو الاسم الذي يُطلق على التجمع الذي ضمّ عام ١٩٣٠ المناطق الماصرين لما سيُعرف بالمذهب الوضعي المنطقي ممن كانوا قد ندبوا أنفسهم لوضع حدّ للماورائية النظرية ، وهو طموح كانوا قد هيأوا له الوسائل الإدراكية . وتشهد الواقعة بأن الشكل - الحلقة فرض قسراً على فلسفة أعضائها الذين يبدو أن لإلزامات العقيدة (أو التنظيمية) أملت عليهم نوعاً من السلوكات المخالفة بشكل فريد لمفترضاتهم المسّقة النظرية^(٢) . إلى درجة أنه يمكن أن يُرى للتوّ في حلقتهم « جمعية سرّية » (بوبر) أو حتى « جنين حرب سياسي » (بارتلي) . وقد أعادهم السعي لجعل المدرك العلمي عن العالم يسود العالم - وهو الهدف المُعلن على لسان هؤلاء الفلاسفة - أعادهم نوعاً ما إلى نقطة انطلاقهم : نقطة الماهيم السلطوية والتناظرية عن العلم ، وهي النقطة التي اتفقوا على الاسلاح عنها . وكان كل شيء مائلاً : نظام التكليف وأجهزة الكفاح و« مبدأ التحقق » المحوّل إلى صيغة تحالف . وفي الجوار المباشر كان القديسان الشفيعان (« راسيل » و« فريج ») ؛ وبعيداً الفجوة الحامية بوصفها نقصاً يجب سدّه (ليستر) ، وبين الاثنين الزعيم الوسيط (شليك) ؛ ومن البداية الحماية التي يدها الأب لأبنائه وهي رمز النسب التمثّل في تقديم الاسم (« جمعية أرنست ماش ») . وفي التنظيم العملي لمدرسة الفكر هذه

(١) هكذا في الأصل بدلاً من هجره الي التي كانت بداية التقويم الاسلامي (المترجم)

(٢) انظر بعدد هذا التناقص دومبيك لوكور ، « النظام والألعاب » ، المذهب الوضعي المنطقي مدار الحث « (عرابي ،

سخرت المدرسة من الفكر طوال المدة التي عاشتها .

وبالمقابل فإن أحداً لن يأخذ على مؤسس « المدرسة الفرويدية » أنه لم يضع نظريته قيد الممارسة . فـ « طغيان » الحكيم ينتهك أكثر القواعد بدائية في الديمقراطية الفكرية (أفضل جميع الأنظمة المستحيلة) . وما كان ينبغي لمدرسة باريس الفرويدية ، وهي جمعية تأسست بشكل شرعي ، أن تكون ما هي عليه : « شيعة تديرها سلطة بالية » . وتكشف هذه الملاحظة « الاستبدادية الجوهر » عن « جهل مريع بالأمور القانونية » . وقد كتب رجل شريف يصلح قانوناً عام ١٩٠١ في نظره لأن يكون قانوناً للقلب يقول : « لن يكون في مكنة أي شخص متعلق بالديمقراطية أن يقبل بأن يضع إنسان نفسه فوق القوانين باسم المهمة التي ينسبها إلى نفسه ، وفي النهاية باسم تفوقه على البشر »^(١) . ولا ينبغي احتمال قانون الجاذبية الذي لا يُحتمل . . . ومع ذلك فإن غرور الطاغية يتمتع بالشرعية - في خطابه بالذات - ومن كان قد جعل من السلطان التأسيسي للنقص في لاوعي الفرد مسألة لا يكون قد اغتصب شيئاً إذا لوح بضرورته المطلقة على حسنا . وقد شرمسوخ « المدرسة » الفرويدية بعد أن تحقّفوا من اللغو والباروكية الظرفيين درساً في الأشياء تحت أبصار أساتذة العلوم السياسية المتظاهرين بالغفلة . ولم يُجادع « لاكان » اللاوعي السياسي عندما جعل من تهريباته الخاصة مبدأ تأسيسياً ومن العجز الطوعي مُرتكراً للجماعة . ولا يعني هذا أنه جدّد ، على الرغم من أنه فعل (« وإذن ينبغي جيداً أن آتي بجديد ») . ولا يُعلم أنه كان هناك يوماً أكثر من طريقة لبناء تعديده لا شكل لها . ولكنه وجد الشجاعة الفكرية للاضطلاع علماً بمنصب واضح « القانون » بكل ما فيه من بشاعة : « إذا كنتم تريدون الانتهاء فعليكم أولاً بالتعبية . ولنسوف يكون الاتحاد ، ولكن بعملٍ بيّاني وحده . هذا البيان الذي ليس مؤكداً على كل حال . فأنا نفسي موجود خارجاً » . وأكثر ما يمكن فعله هو لتأسّف على أن الحكيم ما زال لا يملك أداة سياسية ، عيننا نقصاً جدياً ومحتوماً . فالمعلم الجيد هو المعلم الميت . والذي يعترف به ويعلنه بنفسه في نهاية قراره بالحلّ : « إذا حدث أن مضيت فقولوا لأجل أن أكون أخيراً شخصاً » آخر » . وإن هناك لعظمة في إرادة التعليم بعد الموت . وحذراً أيضاً في

(١) فراسوا جورج ، « للبيع » أسوة موقد مستعملة ، (« الأرملة الحديثة » ، شربل الأول/أكتوبر ١٩٨٠)

استباق الأجل : إن التعريف قبلاً بما يعنيه الموت خيرٌ من تعريض الآخرين لاكتشاف ذلك من بُعد . ومن أن يصابوا بالخيبة .

وعندما لا تكون الأمور على ما كان يجب أن تكون ، وحين تسحر الوقائع من المباديء فإن كل شيء يدعو إلى الرهان على أن المباديء لم تكن هي المبدئية الجيدة . والجمعية الفكرية هي - من حيث المبدأ - طائفة انتقائية تكونت بفضل إرادة نخراط حرّة لدى أعضاء مختارين ، شأها في ذلك شأن الحزب السياسي الذي كانت جبينه التاريخي على كل حال . بيد أن الالتزام الروحي مع المعلم ، أو الفكري مع الأستاذ ، ينبغي أن يواجه موجباته التي أولها الدوام . فليتنق «المريد» بعد موت «القطب» ، ولتستطيل البطانة فتغدو شعبة .

إن كل طائفة والحالة هذه تفترض لتدوم إلى الأبد بسة كنسية . والانتقل من الرجاء إلى المستقر . من الهش إلى الدائم ، يتطلب تحديد الرسالة في عقيدة ، وتثبيت الزمن في مجموعة من الطقوس . ولسوف يضمن الإعداد العقدي دوام الرسالة ، ويشخص العمل الطقسي الماضي في الحاضر . وهذه العملية المزدوجة تجعل الوسيط في مأمن من الانحراف وتكفل استقرار الأعضاء الذين يتلقون الوساطة . وهكذا تبقى الرسالة بعد موت الرسول والمؤسسة بعد موت المؤسس ؛ ولكن على حساب انتقال قدسية الشخص النشيء إلى مُشأنه . «أنت بطرس وأنت فوق هذا الحجر» : باستطاعتني إذن أن أصعد مجدداً إلى السماء فمُنشأة يسوع قائمة . (الحزب خالد) : بوسمي إذن أن أموت غداً فمُنشأة لينين قائمة . والاستمرارية تُشترى بأهبط الأثمان - فهي هي ذي المؤسسة وحدها مالكة الأسرار المقدسة . والخلاص على ذلك مؤمن ولكن ليس هناك سوى منفذ واحد لبلوغه ، « المدرسة الكلية » ، « الكنيسة الكلية » (الكاثوليكية) ، « الحزب الكلي » . أيها المدأ الثاني لقد قهرتُك - ولكن في أي حال تركتني ! » .

والعقيدة (حتى وإن كانت « علمية ») منظم للهوية وضابط لذبذبات الصدف والاحتمالات . فهي محافظة إذن بطبيعتها ووظيفتها . وهي بحد ذاتها الجهاز الذي خلقته وظيفة المحافظة الاجتماعية . (هناك - ومن الممكن أن يكون هناك - تأسيس إيديولوجي لتحريب حقيقي بشكل عملية تأسيسية تاريخية لثورة معينة وليس هناك -

ولا من الممكن ان يكون هناك - إيديولوجية ثورية لأنه ليس بوسع المرء أن يريد لنفسه أن يكون مدمراً وخالداً في آن : ينبغي الاختيار) . فلما أن تفيد عبارة « إيديولوجية ثورية » لا معنىً منطقياً وإما أن تعبر عن سكين بلا نصل . ولا يمكن في الحالة الأولى إلا أن تنفع في خلق مغفلين ؛ وفي احالة الثانية في خلق « دول » . (وليس الخيار هنا إلزامياً : في وسع المرء أن يكون حسن الطوية وأن يمستك بالطرف الصالح) .

وإد كان الانحراف في الخط الذي ما إن يُرسم حتى يكون قد توجه نحو الأسفل فإنه ينبغي تقوية خط الرسم منذ البدء : صربة قهرية وقائية من قبل « الرأي المستقيم » . فصحة الرأي هي حبيرة الفتور الثقافي . (ليس هناك إذن فترتان متتاليتان ، إستقامة أولاً ثم تقويم . فوسائل التقويم تُقدّم في الوقت الذي يُقدّم فيه الخط المستقيم) . والتفتت يحدّد سلفاً شكل الإعلام المندور لتأخيره . ويحدث تسرب فيعمد إلى السد : مُنشأة - سياج . وهناك نذير بالخراب ، وعليه فإن الصنع معناه مقدّماً إعادة الصنع : تشييد - إصلاح ، بناء - ترميم . ولسوف يخونوني ، فلأسم أنا - ورثي المحتمل الذي سيسمي بدوره النقلة المجازين . ولنفترض أني أنا المؤلف (أو المؤسس) اكتسبت السلطة ، أي الخط الندر بالقدرة على « زيادة » كمية الإعلام الموضوع للتداول في أرجاء العالم وإنقاص قدر مماثل من كمية الفتور الحراري ، فلسوف أموت وأعود إلى الدنيا من جديد : من ذا الذي سيحميني من عمليات اعتصاب اللقب وتبديد الإرث ؟ فهذا هي ذي إذن قواعد للتأهيل واختيار الرميل . والواقع أن الأمر جميعاً ليس في توريث عقيدة صحيحة ، بل يجب فوق ذلك ان يتمكّن ورثتنا من اكتشاف الحكماء المزيّفين الذين سينكثرون غداً . فليُجهّد منذ الآن في الحلّ والطرْد : « وإلا وقع الاسم المحتصر من حروف الكلمات الأولى الذي أخذتموه عني في أيدي مزيّفين مؤكّدين » (لاكان) . فالمدرسة ينشئها معلّم « ينبغي » أن يخلد تعليمه عبر الأجيال . ومن هنا « نظام » الترشيح انطلاقاً من المعلّم الأوّل (« لقد كان إلهاً هذا الـ « ميموس ») (وتوالي « النقلة » على رأس المدرسة - الطائفة - الحزب - الدولة . مثما اختار أفلاطون ابن أخيه « سيوزيب » لإدارة الأكاديمية » من بعده (ولسوف يختار هذا « رينوقراط » الذي سيخلفه « بوليمون » ، الخ . . .) ولقد اختار « لاكان » نسيبه « ميلر » (الذي اختار بدوره ، الخ . . .) مثلاً اختار « ماركس » « أنغرز » متفذاً لوصيته فاختار خلفاً له

« كاونسكي » أمين سرّه الخاصّ المكرّس على هذا « بابا الاشتراكية » ، وسوف يقود بهذا اللقب « المعركة الناجعة » في وجه المذهب التعديلي القائل به « برانشتاين » ، وذلك حتى يوم خلعه بوصفه « مارقاً » (من الكلمة الإيطالية التي تفيد المعنى نفسه) على يد لينين . الذي قدّم على الخلافة الدليل العكسي ، ولم يدع له المرض وقتاً لتعيين أفضل تلميذ من تلامذته ولا للانتخاب من بين ورثته - الأمر الذي قدّر معه لشعبه أن يرث رجلاً ما هو « ستالين متمم ماركس وأنغلز ، وشريك لينين ومتممه » . وأسوأ التتمّات هي التي تحدث من وراء ظهر المتّممين . ولو كان بالإمكان إيجاد خُلُقِيّة تاريخيّة فلربما وجب أن يُكتب على الشكل التالي : اختر من ورثتين ادناهما شأناً . لأنه لا بدّ من أن يكون هناك إرث ، ششم أم أبيتم يا معلّمينا المبجلين .

٤- الوظيفة الجنائزية

التضحية معناها الحرفي جعل الشيء مقدّساً . وهذا يشمل الإمامة بوصفها أول الحاجات الحيويّة للجماعة .

ويمكن ترجمة العبارة : « إن الرمرر تمثليء بفراغ » بـ : « مُت ، والباقي علينا » . وبالاتّقال من الميكانيكي إلى السياسي فإن شعار « أرخميدس » ليس : « أعطوني نقطة ارتكاز فأرفع العالم » ، بل « أعطوني ميّناً فأخلق لكم جمعية » - بدءاً ، وإنها لبداية حسنة ، بجمعية أصدقاء الفقيد . وليس ذلك لأن صورة الرافعة أحسن الصور انطباقاً على جماعة دفن الموتى الخاصّة بالتنظيم . فلسوف يرسم الموت الصالح بالحرفي محور الإنسال الذي ستحوّل حوله الكتلة السائلة التي لا شك لها إلى جسم صلب . ويموت المسيح فيولد في اليوم التالي الإيمان بالبعث - والملة المسيحية^(١) . ويموت لينين فتولد في اليوم التالي اللينينيّة ، والحزب - العائلة^(٢) .

(١) انظر الفريد لواري ، « مولد المسيحية » (باريس : ١٩٢٣) (الفصلان الثاني والثالث ، « إنجيل يسوع » و « يسوع المسيح »)

(٢) « إن لينين يمينا في نفس كل عصوم أعضاء حزبا وكل عصوم أعضاء حزبا جرد من لينين وكل عائلتنا الشيوعية تجسّد جماعي للبين » (الأرفستيا ، ٢٤ كانون الثاني/يناير ١٩٢٤) من شواهد « لينين وترونسكي وستالين » (كيوسك) ، ص ١٤٨ .

وإنها لعبارة سعد هذه الفائلة بـ «ارتفاع الجسد» . فالموت عامل تنظيم بفضل ملكات الارتفاع الخاصة به . إنه يرفع عنصراً من مجموع منظّم ، قابل لأن يُحال عليه ، وبالتالي « قائم بوظيفته » . وسواء أله ضحيته أو جعل منها بطلاً أو قديساً فإنه يضمني عليها في جميع الأحوال قيمة . ويحتوي كل موت على فضيلة تمجيدية ، ويعمل بوصفه طرحاً مُستبعداً . فالطرف « apo »^(١) يجمع بين معني الفصل أو الإبعاد ، والإنهاء أو العودة . وإذا كانت الجنة نقطة ارتكاز ومركز تجمع ومحور يحيط الدائرة فإنها تؤمّن الانضمام المادي بين السياسي والصوفي بإحداث الإحاطة والتسامي في آن ، وكل منهما بواسطة الآخر . وإن فجوة تُحدث في مجموع لتسمح بإنشاء مجموع ثانوي . وقليل ما يهتم أن يكون الموت طبيعياً أو لا يكون ، شرط أن يستند كل شيء إلى فاعل غائب . وينظّم الناس أنفسهم كيلا يتقاتلوا ، ولكن يجب قتل واحد على الأقل لتنظيم الآخرين . وإذا كان عدم التكامل يجمع بين الإغلاق والفقر فإن القتل الأسطوري يؤمّن عدم قابلية قضاء مرسوم حديثاً للانتهاك . ومن بين جميع التفسيرات التي أتاحتها أسطورة أصول روما ، بدءاً بأوساط الرومانيين أنفسهم ، فإن الأسطورة التي رواها « پروپرس » هي ولا ريب أصحّها : « ما إن دعمت الأسوار بموت « ريموس » . . . » إنه الورع المدني والعائلي ، وإنه قتل الآباء وقتل الأبناء . ويسهل اليوم أن نفهم كيف أن روح العائلة والقتل داخل العائلة ، وهما أبعد ما يكونان عن التناقض ، يتكاملان . وقد أعادت الأنثروبولوجيا الحديثة إلى متحف النظريات مقتل الأب على يد الابن الحسود في العشيرة البدائية . ولكي يكون « فرويد » قد اعتقد أنه مضطر لإعطاء محتوى تجريبي لشكل منطقي ، كما لو أن الأمر يقتضي رواية تاريخية بلامح صراع شهوي لتأكيد ثابتة فاعلة في حياة الجماعة ، فلا بد أن يكون قد أخطأ في الطريقة أكثر مما أخطأ في المضمون . وها هوذا العلم الحديث الباحث في الأمور التي لم يعترف بها علم النفس يبذل على وجه التقريب سيناريو الميثولوجيات الخُلقي (« ريموس » مُذبذباً و « رومولوس » ساخطاً ، الخ . . .) بهدف إضفاء وجه إنساني على القانون اللاإنساني الذي بموجبه نستلزم علاقة تبادل عند محور السينات علاقة نظام عند نقطة الإحداث . أو تتطلب أية أخوة على

(١) وهو صدر كلمتي « apotheose » وتعني تمجيد الموتى وكانهم آلهة أو إبطال ، و « apotheose » بمعنى « طرح مُستبعد » .
(المترجم) .

الأرض ، في لجنة صغرى كما في لجنة كبرى ، عبارة « أبانا الذي في السموات » - مع الاتفاق على أن أخاً يُرسل « للقاء الأجداد » سوف يقوم دائماً بالمهمة .

ويُفسر عجز الزمرة عن إنشاء نفسها بنفسها سلطان الموت التنظيمي ، أساس لا وعي الزمرة وأصل تاريخها المائل بغاية الصراحة في مختلف نصوص التأسيس . وهكذا يقوم النوعان الأسطوريان ، « التضحية بالبطل » و « الموت المثالي » ، مقام الغلاف للنواة العقلانية نفسها . وشهادة الميلاد في تذاكر هويات التنظيمات المستقرة هي شهادة وفاة . فلمن يُقرع ناقوس معلّم المدرس ؟ لمجد سامعيه ، ومهدّ الزمرة ملطّخ ببقع من الدم . وعلى هذا النحو سيكون « الضمان - الموت » الخاص بالتجمّعات المتناسكة التريخية . وليس أفضل من الموت لتأمين الغيرية ضامنة التنظيماتية ، ومن يقتل آخر (أو نفسه) فإنه يأتي على الأقل بحقيقة : هذا الشخص شخص آخر بالتأكيد . فلتتم إذن درجة رأس ما لمنع الاندفاع الجماعية من التراخي . وليكن لك « كونيورد »^(١) ساحة ، فقد فُصل فيها رأس أبي الأمة .

لقد غدت إوالية التكفير موضع اشتراك بين قرارات الاتهام السياسية وعمليات المؤاساة الإنجيلية الموسمية (ولي عهد القيصر المضحى به وأضحية الحمل في الفصح) . ويقال لنا إن كبش الفداء يُبعد العنف المائل أو الكامن في الزمرة ، وأنه ينبغي أن يُرى في التضحية الشعائرية نوع من مضخة تضخ الضجيج ، وشافط لـ « الشر » . وتبعاً لهذا المفهوم المهذّب جداً فإن المسيحية تكون قد أتاحت ، أو أنها ستتيح ، للشعب المسيحي أن يقتصد في العنف . نظراً لأن الرب الأب يرسل إلينا مرة واحدة وأخيرة ابنه في صورة مكفّر جماعي . وإذا كن ينبغي لهذا الطرح أن يدفع ثمن مصداقته النظرية بإزاء شعوبة تاريخية (لأنه لا يُعلم ما إذا كانت الديانة المسيحية يوماً أكثر مسألة أو أقل « استبداداً » من منافساتها ، على الأقل في ألف السنة الأخيرة) فذلك بلا شك لأنها توقفت في منتصف الطريق المؤدية إلى مفهوم الإغلاق ، بالانعطاف المبكر

(١) تعني كلمة « كونيورد » الرسمية السلام أو الرثام الناتج عن الاتفاق بين أعضاء زمرة ما . وقد استخدم الكاتب لحادثة التاريخية في الساحة الشهيرة لدعم فكرته السابقة (المترجم)

نحو راحة روحانية عرقية المركز - الاعتراف الرسولي والروماني في ذلك الحين . وليس العنف في القدسي ، وإنما القدسي هو القائم في التنظيم كسواقعة عنف متجددة إلى ما لا نهاية . ولا تحمل التضحية الشعائرية « الحل » لأنها تبدو وكأنها التزام ثانوي لعملٍ مشكليّ ليس له بداية ولا نهاية . و« المجموع » القديم لا يُقسّم ، وكل شيء - « الرهبة » و« الأخذ بالألباب » و« الجلال » - يُعطى أو يُحرّم معاً . وإنه لمريح أن نحصل على المحد الأعظم من جهة ، وعلى الارتعاش من الرهبة من جهة ثانية ، مع القدرة على تقبل الحسنات ورفض الملح الديني . ومعلوم أن ما يُشعر بالخوف المقدس هو نفسه الذي يبني حقاً أسمى : « رسم الحدود » . وإنه لمنع حقاً أن يحصل المرء على الدين خلوّاً من العنف . ولكن ليس في وسع « العقاب » مع الأسف أن يزيل اللبس الأولي والمكوّن لـ « القدسي » ، اللبس القائل باللعين والمجيد ، بالمريع والجليل . فحيثما يقوم أكثر الأشياء جدارة بالتبجيل يقوم كذلك أكثرها إثارة للروع . والذي يُزعج أكثر ما يُزعج والحالة هذه ليس الدم المسفوك بل الخطّ المرسوم . إذ في الإمكان دفع ذنن الدم وطّي الصفحة ؛ ولكن ليس في الإمكان التخلص جماعياً من واجب الاعتقاد من غير إصابة بالانهيار كهيئة . فالحدود وحمايتها كتبت علينا صكّ ذنن بلا أجل ونحن نسدد مدى الحياة . وهذا العجز عن الوفاء المكوّن للمجتمعات القائمة ، وهو مبدأ « لموجب السياسي » ، يُسكن العنف في الدين ، أو - ترجم - البربرية في الثقافة (مفهومٌ على أنها مجموعة الوسائل اللازمة للاحتفاظ بهوية جماعية مستقرة) .

والموت يحوّل الزمان إلى مكان ، ويحوّل سيرة إلى دراسة مسحية لحركات وكلمات تشكّل استخراجاتها ذكرياتنا . وحين يودّعنا شخص إلى الأبد فإن ذاكرتنا تذرّع أخيراً كتلة بشرية متينة واصحة السطوح - متفوقة في هذا المجال على ما هو بشري . فالبشر الوحيدون الذين يمكن الإحاطة بهم هم الأعداء الذين فقدناهم ؛ ويكفي للانتقال من الذكرى إلى التعبّد أن يُنتقل إلى دخيلة الفقيد ويُقام فيها إقامة دائمة . وأما من التعبّد إلى الدين فيتم الأمر بإقفال الأبواب ، من داخل . ولا يمكن الانصهار حقاً بين الأحياء إلا داخل ألواح أربعة . ووضع فلان في نعش يُحمله سلفاً إلى محظور . فالإزلاج بالموت يعني تقدساً آلياً . وفي عالم من التيارات الهوائية لا تنفك فيه الأبواب تصطفق تبدو حفرة الأموات أكثر من مرغوب فيها : شهية . فنحن مستعصون على التعريف ، وهم

مميزون . وإذا كانوا قابليين للعطب فإنهم لا يُمسون ؛ ومشققين فإنهم مختوم عليهم .
 وحين يكونون بشراً مندورين للفناء فإن الختم ليس وارداً . وعندما نكون أمام واحد من
 أبناء جلدتنا واقفٍ على قدميه - وهي ظاهرة تماسك باهتة هشة طارئة - لا نعلم أبداً مع
 من نتعامل حقاً ولا الموقف الذي يجب اتخاذه . وإلى أي مدى نلتزم ، وما هي الضمانة ؟
 ومعلوم أن كل جسم جماعية بحاجة عضوياً إلى « ضامن » . فلا يمكن الاعتماد إذن إلا
 على الأموات ، قِيَمِنا الوحيدة الأكيدة . والإنسان بصورة عامة يبحث عن القيمة ،
 والإنسان السياسي يبحث عن الأمان . فلتعجبوا بعد ذلك من أن « يحكم الأموات
 الأحياء » . والانحراف الجنائزي في المجتمعات التاريخية (وهو غريزة ثابتة بتعابير
 متنوعة) يُترجم بشكل مفارق غريزة حفظ الروعي . فنحن نحترم الأموات لأننا نرغب
 في العيش معاً . ناعمي الببال .

إن موت صديق يسجل في وعينا ووجودنا الشخصي زمن حجر أسود : يوم
 مشؤوم . وفي لاوعي الزمرة يشير فقد عضو من أعضائها إلى حدث احتفالي فخم :
 حجر أبيض على طول الطريق - نُصب ، مَعْلَم ، صلاة لراحة الموق . وليس في الحدث
 الجنائزي داخل الجسم الجماعي شيء مفجع . ولا يقتصر الأمر ، المادي إن لم نقل
 الدنيوي ، على أن المقبرة تحوّل اليوم في الوسط المدني إلى آخر مكان للقاء يسر كل
 إنسان أن يلتقي فيه بأولئك الذين « غابوا عن بصره » (لقد كان الجميع هناك ، حتى
 إنني التقيت بفلان) . وتلحم واقعة الموت قطع الجسم الجماعي المهشمة . وإن
 الشعور بالكمال الذي يُبديه حشد المواكب الجنائزية ويمكن أن يتدرج ، حسب الوجوه
 والظروف ، من التشجيع إلى التهلل ، أو من التكتّم إلى الإصرار ، ليقدم مشهداً هو من
 الأخذ المستمرّ بمجامع القلوب بحيث لا يُحتاج معه إلى التفتيش عن السبب في طبقات
 أعمق . وليس نادراً أن تعكس « الوجوه المشيعة » حية وحيوية ونشاطاً لا مثل لها في
 حياة المشاركين اليومية . ومآتم الشخصيات تبلور لهيئة الوحدة الطافية في أكثر الزمر
 قريباً ، متيحة أمامها الفرصة لإثبات نفسها موحدة في المنظور الحي ، وللتحاب مادياً عبر
 صورة الذي يُشيع إلى مثواه الأخير . وها هي ذي الزمرة في عيد لأنها أصبحت أخيراً
 موجودة ، والمشهد الذي تظهر به (قدّاس ، منصّة ، نعش مرفوع فوق علوة ، تأبين ،
 الخ . .) يصل بنرجسية الـ « نحن » إلى أقصى مداها . ولقد قيل إن فرنسا طالما

أبدعت في فن الاحتفال الجنائزي ، وطنياً كان أو لا : وذلك بلا ريب لأن السياسة تجري (أو كانت تجري) في عروق هذا البلد . وإن « مائتاً مهيباً » هو انتصار محجل^(١) .

وليس من قبيل الصدفة أن تكون ماتم رؤساء الدول الكبار آخر ما يُقدَّم على مسرح السياسة الدولية من مهرجانات أفلا يرى خلف كل جثمان جامع موحدُ الأعداء يتصافحون ويرصّون الصفوف للتعزية ؟ وما يوحد بين أكثر الزعماء العاملين تباعداً وأشدّهم تعارضاً يبدو في مدى احتفال ما أقوى ما يفرقهم ؛ وما يوحد بينهم هو أن هؤلاء وأولئك يجهدون في مصارعة الموت ، وأن هذا الصراع هو في النهاية على قدر من التفاهة بحيث تُثير جمهرة بناءة الإمبراطوريات وغيرهم من حماة النظام نوعاً من الشفقة والرثاء . وتنفّج هذه الفواصل بين المشاهد على اللاوعي السياسي بطريقة عجيبة ومؤثرة معاً . وتقدّم هذه الاحتفالات الجنائزية خدمة جُلّ للـ « جماعة الدولية » ، خدمة الظهور إلى الوجود لبرهة (بشكل أكثر جذية بكثير مما يجري داخل جمعية عامّة في الأمم المتحدة) ، الأمر الذي يتيح « نشاطاً دبلوماسياً مكثفاً » (عمليات تقارب غير متظرة ، مصالحات مفاجئة ، مفاوضات مستعجلة ، الخ . . .) . نهرو ، تشرشل ، كيندي ، ديغول ، أوهيرا ، الخ . . . : ما إن يهبط النبا السارّ على مشاهدي التلفزيون حتى تسارع « أكبر الشخصيات في العالم أجمع » إلى الاعلام مع عودة « التلكس » بأنه بالإمكان الاعتماد عليها .

والموت يعيد الحياة بواسطة تجمّعات الأحياء . وقد لاحظ «آلبو كاريانتييه» فيسا مضى : « لا شيء يلزب أكثر من المثل الأعلى الثوري » . وإنها للملاحظة لا سبيل إلى إنكارها ، وإنها لتخلق بعض الصعوبة . فالوعي السياسي للثوري الفرد يستعد مبدئياً أن يجعل من موته ، ومن موت رفاقه ، أي مثل أعلى . وأما لا وعي الجماعة الثورية فيفترض أن الثوري المثالي هو الثوري الميت .

(١) إننا على ثقة من أن أحداً ممن مشوا في هذه السنوات الأخيرة خلف عربة الموت التي حملت نعش « بيير أولفريه » و « بيير غولدمان » و « جان بول سارتر » وكثير غيرهم لم يُقدِّع بالاحتجاج على هذا . ولأن يكون تحريه يمثل حقاً أهل الفكر في اليسار واليسار المتطرف استطاع أن يجد في هذه الأحداث الأليمة أوقات تاريخه المشرقة وأكثر مراحلها حمولاً وكثافة وإن ذلك سوف يُظهر لكل ذي عيبي من المُكرّبين أهمية الموت السياسية

وليس موت البدن سوى موادّ خام يعود الى الزمرة أمر إعدادها أداة للانتاج السياسي . والموت مبدئياً قوة للتنظيم ، ولكن هناك قوى غير مُستخدمة ، كما ان هناك ميتات تضيع . وليس في وسع مجتمع أن يترك أمواته يموتون من غير أن يفضي به الأمر الى الفوضى ، وفي النهاية الى الضياع ؛ ولكن البعث لا يتم من تلقاء ذاته . وليس الانتقال من الإعلام الكامن الى الإعلام الظاهر، أي إلى فعالية الموت السياسية ، فورياً ولا آلياً : إنه مسار . ولو أننا « أعطينا » التنظيم - لنذكر بذلك مرة أخرى - هدبةً من الطبيعة أو من الله عزّ وجل ، لما كان للسياسة من غرض ولا للدين من وظيفة . واللاوعي الفردي يعدّل بعد فوات الأوان التجارب الماضية ، وهذا التعديل هو الذي يُضفي عليها معنى وفعالية . وإذا كان العمل النفسي يتمّ على آثار الذاكرة والرواسب النهارية والمحرضات الحسية فإن إعداد النقص هدفٌ لـ « عمل سياسي » يلي الموت بحيث يكون التقديس بطبيعته منسجماً على الماضي - فالتنظيمات هي على شاكلة التكريسات الكاثوليكية : قضايا مدروسة بعد موت أصحابها . ولكن العمل السياسي يجري على عكس العمل النفسي . فلدى الفرد يتمثّل عمل الحِداد في « قتل الميت » (لاغاش) . وفي الزمرة يتمثّل الفقد في إعادة إحيائه . ففي المسار الأول يجهد الشخص في أن يقطع رباطه بما كان موضع ارتباطه (« المشبوب ») : وفي الثاني يجهد (الـ « نحن ») في أن يرتبط مجدداً بالشيء الذي كان قد انفصل عنه « انفصلاً خفيفاً » . فالفرد يسير نحو النسيان والزمرة نحو الندم . وبالتماهي مع الشيء المفقود يسقط الأنا النفسي في الكآبة ، وأما الـ « نحن » السياسي فيسقط في التمجيد . وما يُعتبر مَرَضِيّاً في الزمرة هو طبيعي لدى الفرد ، والعكس بالعكس . فهنا يتمّ العزاء بالملء وهناك يتمّ التماسك بتجديد التفريغ (عيد ميلاد ، حجّ ، تفسير ديني ، حفلة تذكارية عامة ، الخ . .) ويهدف عمل الفَقْد الطويل داخل الجماعات إلى توطيد الخسارة النازلة بصنع « إرث روحي » بعد الموت ، أو حتى « وصيّة سياسية » .

ولو كان يلزم برهان إضافي على قدرات النقص الاعلامية لُبُحث عنه في الترادف القائم بين الوصيّة والتحالف . فمع كل وصيّة جديدة يقوم « تحالف » جديد . والكلمة تترجم الكلمة اليونانية التي تعني « أولاً » الاستعداد والانتظام ، « ثم » العهد والحلف ،

و « أخيراً » الوصية أو العهد المعقودين بين الله والبشر . وليس في الأمر مراكمة معانٍ بل توسع فيها - ومادة المعجم تُدرج خلف التعريفات المتتالية سلسلة من الحركات التلقائية . ادفنوا فتأتي الصلاة من تلقائها ، ومع الخطاب لتأتي تخفيف حدة الخلافات . وإذا كان ذيل العربة التي تحمل النعش يتخذ شكل الموكب فإن خط سير المنظم يخفف من التدافع ويثير انتظاماً أفضل . وكذلك فإننا بتغيير درجة الملاحظة إلى أعلى وحدة زمنية نرى الاحتفال التذكاري يُنحى تقليداً مكتوباً وقاعدة خلافة ثم شرعيةً سلاليةً لنقلة مجازين .

وإن السلسلة الأسطورية الخاصة بخرافات ما بعد الموت لتقلب بالطبع بالتسلسل الزمني الخاص بعملية التنظيم . فتشخيص الوعي الجماعي يضع في البداية ما يضعه إنجاز اللاوعي الجماعي في النهاية . والتشخيص الرسمي يطرح المؤسس عنصراً أول نهائياً وغير ثابت ؛ وهذا يُطلق بلاغاً ، والبلاغ يثير تكوين زمرة تكلف فك رموزه . فكما أن الرواد في تاريخ العلوم هم في الواقع الذين لا يُعرف إلا فيما بعد أنهم جاءوا قبلاً فإن المؤسسين في تاريخ الهيئات الجماعية لا يُطرحون بوصفهم كذلك إلا في الوقت الذي لا تعود فيه المؤسسة تملك ما تخاف عليه . وبهذا المعنى فإن التنفيذ يسبق الإرادات الأخيرة التي تنكشف في عملية تمامها . والعمل الخاص بالحِداد عمل يختص به موثق العقود : إنه يتمثل في تحرير وثائق مزورة مضافاً عليها بعد فوات الوقت قيمة القانون القدسي . وإذا لم يكن الموجب والتفويض سوى شيء واحد فإن أي شخص يريد أن يجعل الناس يطيعونه (أو يُصغرون لما يقول ، والكلمة هي هي ، والأمر هو نصف الأمر) عليه أن يتقدم بوصفه منقذ وصية المؤسس (مؤسس « الكنيسة » أو « الحزب » أو « الجمهورية » ، الخامسة مثلاً ، الخ . . .) . وإذا كانت عمليات الخلافة - الرسولية أو السياسية - تحدث في معظم الأحيان بالمصادفة ، « من غير وصية » ، فإن الورثة يجعلون مما يقدرون عليه وصية . فمن المعلوم أن الموصي الأرامي الذي ينظم الكتاب المقدس باسمه حياة قسم كبير من البشر وموتهم منذ عشرين قرناً لم يكتب شيئاً أبداً (إلا مرة واحدة على الرمل) . و « العهد الجديد » (سبعة وعشرون كتاباً باليونانية) هو رجوع صدى : إنه تدوين على مدى سبعين سنة لما روي بعد الموت أنه قيل . ويغيب « المسيح » في الرسالة الإلهية التي تغيب في الرجوع الانجيلي : وهذا الشلال من الصور

المجازية هو الذي يصنع بالضبط سلطان النصر المدوّن بأيدي الكتبة .

وزمن الجماعة متخلف عن داته - وهذا ما يجعل المؤسسه واعضاءها غير مستقرين ومدينين إلى ما لا نهاية للمؤسس . والتباعد في الزمن بين سبب التنظيم ونتيجته يسقط داخل الروزنامة الخاصة بكل حضارة في الموضع المؤخر على قدر الإمكان . وإن كان اجتماعياً على الدوام بالنسبة إلى القاطن الثابتة التي تشكل النقطة الصمر للتأريخات . وإذا كان التاريخ الهجري لم يتأخر كثيراً (السادس عشر من تمور عام ٦٢٢ من تاريخنا) فبسبب نجاح محمد الباهر . وأما العصر المسيحي فقد بدأ على وجه التقريب بعد خمسة قرون من بدايته لأن « ديس الأصغر » الذي مات في روما عام ٥٤٠ هو الذي حدد تاريخ ميلاد المسيح (في اليوم الثامن بعد غره شهر كانون الثاني / يناير من عام ٧٥٣ من التأريخ الروماني) . زد على ذلك أن هذا احساب يسجل بداية نظرية محضة . (لم يصبح التأريخ المسيحي حقيقة تاريخية في العالم المسيحي إلا مع « شارلمان » ، ولا وجود له في الشهادات الملكية إلا مع « هوغ كايه » .)

وعلى هذا تضفي حقبة كمون المنشآت السياسية (الشبيهة بـ « مطهر المؤلفين » في آداب القرن الخامس عشر) معنى تسلسلياً بشكل ساخر في الرمن على القول الشهير « كما كنت زعيمهم فعلي أن أتبعهم » . وما من مؤسس دين نصّ على « الشريعة » في حياته ، ولم تنجسد « الشريعة » إلا بموته ومع هذا الموت ، وبوصف التقنين النصي والحلافة السياسية متلازمين في الحدوث . ويطرح من هم فوق كل ما هو تحت ، وينصب المجازون السلطات والتلامذة المعلمين . و « مجموعة الذكريات » هي المرحلة الأولى من مراحل التجميع . التي يرى فيها أنه لا ينبغي أن يختار المرء معسكره في النزاع القديم الواضع أولئك الدين يربطون - مع « شيشرون » - بين « religio » و « leger » (اقتطف ، جُمع) في مقابل من يتمسكون - مع « لاكتانس » و « تروتوليانوس » - بـ « ligare » (ربط)^(١) . والدين يربط بعضنا ببعض بربطنا كلنا معاً بعنصر خارجي (ال

(١) في معجم « روبير » الفرنسي أن أصل (religio = الدين) اللاتيني ، ومعناه الاهتمام حتى الوسوسة أو السحيل ، مشتق إما من « relegere » (اقتطف ، جُمع) [من « leger » « لِم » و « جَرَا »] وإما من « religare » بمعنى « ربط » أي « ربط » (المترجم)

« ألوهة ») ، ولكن هذا الربط يفترض للممة آثاراً وإلباسها شكلاً . وكانت كلمة religio مفيد في الأصل وضعاً ذاتياً كالمهاجس أو الوسواس أو الإفراط في التدقيق . وإنه يُشاهد كيف يمكن أن يمتزج المعنى المشتق بالمعنى الأصلي (كما يمتزج في « supertitio » ، أو البقاء ، الإدلاء بالشهادة والتوقُّف) . وتبدأ عبادة الفقيد التي ستوحّد بين الأحياء الباقين بعده بتجميع المواد اللازمة المبعثرة وإيداع المحفوظات في مكان أمين ومركزة الوثائق . ويُكره ما بعد الحدث على الوسواس لأسباب كثيرة أولها أنه ليس لدى المتطلّعين إلى الخلافة ، أي السلطان ، وقت يضيعونه . فـ « سوما » يجعل من « رومولوس » المؤسّس الإلهي ولا يكرّس نفسه ملكاً إلا لينتمي إلى سلفه . وما إن يموت « ليين » حتى يسارع « ستالين » إلى خلق الفجوة التي سيُخفف منافسوه في سدّها فيها بعد : ها هو ذا أول من يُقسم شخصياً يمين الإخلاص الطقسية (الأيمان الوحيدة التي تُقيّد تُقسم فوق قبر) وينشر بلا فتور « مبادئ اللينينية الأساسية » (١٩٢٤) . ويبدو العمل الجدادي هنا وكأنه عملية نشر صاعقة واحتلالٍ فوري للمنبر . فليست اللينينة سوى نصب من أنصاب الموى . وقد كان الرهان من وراء إقامة النصب خلافة « ليين » .

والبودية هي الوحيدة بين الديانات التاريخية الكبرى التي استغنت عن العقيدة ، أو بالحرّي التي استغنت عقيدتها في البدء عن « كتاب » واستغنى الإيمان بها عن صحة الرأي . ولكن الأسطورة تشير إلى أنه بعد انطفاء « بودا » شعر افضل بلاميزه « أنسا » و« ماهاكاسياپا » الحاجة إلى « تثبيت » مجموعة أقوال المعلم القدسية أو « سوترا » - وهي عملية اقتطاع قائمة على صحة الرأي لا تزال حتى اليوم نقطة ثابتة مشتركة بين « المركبة لكبرى » و « المركبة الصغرى » . ولقد انقضى بين موت يسوع ونصّ « الكتاب » أقل من قرن ، وثلاثة قرون ونصف القرن حتى تمت ترجمته على يد القديس « جيروم » . ومن وفاة محمد إلى المصحف^(١) عشرون سنة ، حتى رمان الخليفة الثالث عثمان الذي فرض للحفاظ على وحدة الجماعة الوليدة نصّاً موحداً للسور « لا يتبدّل » ، وهو التنقيح الذي سيفرضه لأمويون بدورهم . وأما بين موت « ماركس » والماركسية فعشر سنوات

(١) استخدمنا هذه الكلمة في مقابل Coran للحفاظ على المفهوم الإسلامي الذي يجرى - كما يعرف المسلمون - بين « لقران » و « المصحف » . ولا بد من الإشارة إلى أن ما جاء في هذه العبارة يمثل رأي المؤلف بأمانة ، وللغاريء أن يتحفظ عليه كما يريد (الترجمة) .

تكفي . وزمن الـ « يات » يتقاصر . فهل يقصر رجاء العيش كلما قصرت مدة الحمل ؟
ومهما تكن المهلة ، والمضمون ، فإنه يتضح أن المرء لا يُجَدَّم في مادة العقيدة خدمة
أفضل من التي يزُدُّها الآخرون . وما همّ إذا كانت الخيرية أفضل خدمة في وسع « أنا »
معين أن يسديها إلى ذاته - وإلى الآخرين . والتقليد يتكفّل بزيادة استعلاء المعلم الذي
يكون قد استعلى من قبل بفضل موته - باعتسار أن كل واحد من ورثته يمهر شرعيته
الخاصة بطابع النياقة المستعصية على المحاكاة وينبغي بالتالي محاكاتها . وليس العمل
الجماعي الخاص بالفقد ومسيرة تماهي الزمرة التاريخية سوى شيء واحد ، على أساس
أن ذلك العمل يساعد الفاقدين على أن « يحدوا أنفسهم » في « الذي » فقدوه ، ويساعد
كلّاً منا على أن يعتقد نفسه « الآخر » (إن الذي يأمر وينهى هو مدبوه ؛ وإن الذي
يطيع مدين له بالفضل) .

الفصل الثاني

نظام الدفاع

١- مبدأ التسجيل

٢- حالة الحرب

٣- عقدة «قسطنطين»

الجنس البشري تؤلمه اهيئات الجماعية ، ولكنه يُؤثر الاستمرار في التألم مما هو ديني على أن يقرض . وليس للهيئات الاجتماعية ما للنفوس الفردية من درجات الحرية : بين مصيبة الوجود ونعمة عدم الوجود تختار أهون الشرين . و « خيار » ليس المعنى الحقيقي . فالقضية قضية « ميل » . أقرب إلى أن يكون « انحرافاً » منه إلى أن يكون ماسوشية . وإذا كان في الانحراف المقدس ماسوشية فإنها لا تكون بلا سبب . فلا تُشاد الجدران ولا تُطرد الأجسام الغريبة ولا تُحطّ الأفكار الحية « لمجرد اللذة » - مهما تكن اللذة (الشرجية) التي في وسع هذه النشاطات أن توفرها فضلاً عن ذلك لأنصارها . ولكي تُرى الجماعة وقد توقفت عن « الضحيح » ، ويرى الإعلام وقد عاد إلى الانبثاق ، ينبغي ويكفي التسليم بأنها لا تملك الخيار (إلا بين مصائب العيش المشترك واللاعيش على الإطلاق) .

وتكشف طبيعة « ماهو » سياسي - وهي حثه الأدنى الحيوي - في الأمكنة والأزمنة التي ترى فيها السياسة نفسها وقد اختصرت إلى أسط مجاليها حين يكون الموت من غير عبارات هو الطرف الآخر للخيار . ولمعرفة ما يشكّله أمر من الأمور ينبغي التساؤل قبلاً عن الشيء الذي يقاومه . إنه ينظم قطعة بسكويت . صديرة صوف . لفافة تبغ . مرضاً زائهاً . فرقة مغاوير . و « ينظم » كانت كلمة السرّ عند المعتقلين في المعسكرات النازية ، على أساس أن هذا الفعل - « الجوكر » يعني ظاهراً أية عملية من شأنها مضاعفة حظوظ الموقوف في البقاء . ويمكن أن تؤكد ظروف أخرى أقل حدة ، وإن لم تكن أقل

حرجاً ، وجميعها مرتبطة في الحق بحالة حربية ، القاعدة الأولية : المقاومة معناها التجمع ، والتجمع معاه الانتظام . ومن يتكلم على المقاومة من غير أن يذكر على الفور التنظيم ومتطلباته يكن قد تكلم لكي لا يقول شيئاً^(١) . وإن أدنى تجربة نقدية لتؤيد المسألة الشهيرة القائلة بأن « الحياة هي مجموعة الوظائف التي تقاوم الموت » (بيشا) ، وهي المجموعة التي أحد أجزائها الوظيفة السياسية بوصفها تنظيماً للدوام . ولتكن المجانسة والتوحيد ليتّم الحفظ . والتطويق بالأسوار ليتّم التخزين . والترشيح والتصمية ليتّم التحصين . « ينبغي الدفاع عن النفس » .

ونحن - نعي الحضارات - لا نريد على الأخص أن نعلم إننا لمتون . فقد ولدنا من هذا الإنكار وسوف نصونه يوماً فيوماً مثل عناية الموسوس لأن المنحدر الذي منحرفه صفر ينبغي أن يعود صعوده في كل لحظة ، ومن استنام فسرعان ما يجد نفسه جزئيات « حرة » (غير مقيّدة) ، أي في حال السكون الأولي . ولتصغ حيداً الى بياننا ، ولتسائل صفاته المتواترة أشد التواتر ، وسوف تلاحظ أن كل ما يمكن أن « يربط » - تحالفات ، شرعة ، أيمان ، معاهدات ، صداقات ، ذكرى ، عقائد ، مبادئ ، الخ . . . - سرعان ما يلتصق به نعت من نوع : لا يفنى ، لا يضرب ، لا يتزعزع ، لا يخور ، لا تفصم عراه ، لا يموت ، لا يخرق ، الخ . . . وجميعها سلبيات مقلوبة إلى إيجابيات . وجميعها صيغ نفي لفتور الحرارة عدوياً العام رقم ١ . ونحن نعلم من غير أن ندري أن الطاقة تخفّ بالتدريج وأن الزمن المادي لا رجعة فيه ؛ ولهذا فإنه ما من آلة صغيرة واحدة للعودة في الزمن إلا جمعنا قطعها وجربناها وأعدنا تجربتها مائة مرة . ولا تعجبوا إذا كان يبدو علينا أننا نكرّر ذاتنا : ليست هذه الإواليات بأعداد غير محدّدة . ولغنت تماثل في الفقر وسائلنا . وحاصل الكلام أنه خير للمرء أن يكلّ من أن يقضي .

ولنكرر القول بدورنا .

في البدء كان الغم . ضيق الرضيع الحياتي ، ضيق البالغ النفساني ، ضيق الزمرة

(١) يكفي الرصد الحوي التاريخي - حوالي أربعين سنة من السهائ البرقاه في أوروبا الغربية (١٩٤٥ - ١٩٨٠) - لتفسير أن تجارة الرياح ، الشهية أو المكتوبة ، قد أُنعت في هذه المنطقة حقلاً بياباً متصاعداً بانتظام خدمة حرة من ذا الذي لا يفهم ، « إلى أقصى درجة وإذا كان يملك الخيار » ، رخاءنا الفردانية على مشقات الجسم العصوي دات لمداق لاحق

السياسي . وتنطلق ميزة الوجود الأولى بإشارة أو من غير إشارة ، بخطر حقيقي أو من غير خطر . والغنى بحد ذاته مكفول علمياً (من قس القوانين الطبيعية المادية في نهاية المطاف) بشكل يغدو معه المرء دائماً على حق في لاغتمام ، حتى وإن كانت الصفة الخاصة بالغنى ، وهو الكآبة من لا شيء ، أن يتأتى من غير سبب . وكما أن الفرد واثق من أنه لم يحطىء وهو يوجس في نهاية الطريق من شيء كالعدم فإن للجماعة أفضل الأسباب قاطبة في أن تخشى الذوبان لأن أكثر أحوال المنظمة احتمالاً هو تفككها . ويتدرج التطور نحو الفوضى ، باختفاء الخصائص الإحصائية ، من المنظم إلى اللامنظم ، ومن المركب إلى البسيط ، ومن غير المحتمل إلى المحتمل . وبالنسبة إلى نظام متروك لشأنه فإن « المستقبل هو الاتجاه الذي يزيد فيه فتور الحرارة » وقد حظي كل منا بالامتياز السوداوي نوعاً والتمثل في أن يتحقق بشكل مبتدل من صيغ « كلوزيوس » و« بولتزمان » وهو يرى هذه الجمعية أو تلك ، أو هذه اللجنة أو تلك ، أو هذا المنتدى أو ذلك ، أو هذا النادي أو ذلك ، أو هذه الأخوية أو تلك من المؤسسات التي وظف فيها مع آماله الطائفية جزءاً معتبراً من طاقاته الشخصية ، يراها تتمزق شهراً فشهر للتلاشي أخيراً « في الطبيعة » . ونعرف جميعاً هذا الأمر : إن مردود « عمل التنظيم » ، بأوسع معانيه ، أدنى مردود في العالم . فالعمل بصورة عامة يُتعب ، ولكن « العمل السياسي » يُتعب أكثر من جميع الأعمال ، علاوة على أنه بالرغم من المساواة في الإنفاق يعطي مردوداً أقل من مردود غيره . والأفراح التي تمنحها لحظات النجاح الوجيرة فيه تنتصب فوق قعر من الملاط والزاجرة والتساؤل عن الفائدة منه ، وفي لحظة تقديم الحسابات ترجح في النهاية كفة الأسى في الموازين الفردية على كفة الحيوية . وذلك أنه تبعاً للقاعدة العامة فإن النشاط السياسي أقل النشاطات وفراً ، مع مراعاة العلاقة بين الطاقة الكلية والطاقة المصيدة . وإنتاج النظام حينئذ يتفق معناه التصلب عكس التيار . أي أنه عندما يُعثر في اللحظة « ل » على زمرة بنيتها كما كانت في اللحظة « لام » يمكن التأكد بأن الأمر ليس نتيجة الصدفة . بل نتيجة توظيف مستمر للطاقات ، مقنن ومحول دراية ، بعكس اتجاه الزمن .

« إن كل حياة هي مسار تدمير » . هذا ما كان قد لاحظته يوماً روائي كان اسماً « كارنو » و « كلوزيوس » غريبين ولا ريب عليه . وأضاف « سكوت فيتز جيرارد » :

« والطابع الذي يميّز ذكياً من الدرجة الأولى هو أنه جدير بالتشبّث بفكرتين متناقضتين من غير أن يفقد مع ذلك إمكان العمل ». ويلاحظ كثيراً أن المادّة الحيّة - إذا وُضعت كل عناية إلهية وكل غائية جاساً - لا ينقصها « الذكاء » ، كما لا ينقص حياة الجماعات التي فيها تستطيل . والواقع ان كل شيء يجري متلبساً أشكالاً خارجية ظاهرها التخلخل وكأن لعقل السياسي النشط في التاريخ قد تشبّث بفكرتين كان ينبغي مطلقاً أن يعطّله تناقضهما : فكرة المحافظة على البقاء وفكرة الدوام . ولكي يُستدرك الفتور في الحرارة وتُلغى المصادفة تقود استراتيجية التوتير إلى ما يسمى اليوم « بنى نقائية » . وغني عن البيان أن هذه البنى تبدو لأول وهلة وكأنها أقلّ ما تكون نفعاً في الاحتصار من انتاج الفتور الحراري أو من حظوظ رؤية مجموعات عمليّة حيّة تعود إلى « الحساء الأولي » (كتلة « الفوضى الأصلية » المتعدّدة الخلايا) . ففي هذا تناقض حميم يجب التأمل فيه .

١- مبدأ التسجيل

« المكان هو البُعد المميّز للنظام السياسي . ولزمان هو البُعد المميّز للكائن الحيّ . وهاتان المعادلتان مرتبطتان لأن الأولى هي النتيجة الطبيعية للثانية » . ويلعب لعقل السياسي لعبة التأمير ، أي المكان ضد الزمان . وهو يراهن على إحداث الاستقرار برحلة المكان . ويبدو الخطأ الذي يفصل أرساً إقليمية مادية أو فكرية وكأنه نشاط لا إرادي لمحافظة ذاتية على النوع من الطراز الدفاعي . ويؤلف مبدأ التسجيل الذي يتحكّم بالعمل السياسي مع نقيضه مبدأ التبديد (« ابدأ الثاني ») الذي يتحكّم بمجرى الأمور ، زوجين اثنين . وليس الأول موجوداً إلا لاقامة سدّ في وجه الثاني .

« التسجيل » : أن يُسجّل المرء نفسه في مكان ما ، داخل حرَم . ومبدأ التسجيل مبدأ تسبق بما يزرع إليه من إيصال فرق حراريّ معيّن الى حدّه الأعلى وإبقائه على الأخص في حالة ثبات واستمرار . جوانب صحريّة ، سياج ، رفع أكوام من التراب : ترحمات بدائية لغريزة عضوية محدّدة تحديداً حرارياً : يتناسل الحيّ من فرق حاصل في وسط متناسق الحرارة . الأمر الذي يعني في المحسوس (كما أكّدت بالتجربة أية رمة من زمر التأثيرين المسلّحين في عابة كثيفة نأى أي اختصار اجتماعي يعادل جيداً اختباراً آخر) : تهيئة موقع مستقرّ (مركز قيادة أو معسكر مركزي) يمكن لنار أن تبقى فيه

متأججة. هذه النار التي هي شرط كل حياة وطابخ المأكّل ومصدر الحرارة. «النار تبدّل الأشياء». وما لا ريب فيه أن التسجيل قبل العصر النيوليتي والاستقرار في الأراضي الزراعية يتم بصورة رئيسية تبعاً للنسب، أي تبعاً للأصل لا للمكان؛ مع أنه لا يُعرف أنّ وُجدت جماعة مترحلة في النظام القنصي - صيد وقطاف - من غير أن يكون لها أرض إقليمية واضحة الحدود أو عدة أراضٍ). ولا يمكن للسلوك السياسي الذي ليس له بحدّ ذاته تاريخ أن يولد قبل التاريخ، وبديهي أن أشكال وجوده في المجتمع البارد أو الخالي من الكتابات ليست هي نفسها إلّا فيما وراء أول عتبة فاصلة بعد اجتياز مرحلة الثورة النيوليتية. ومبدأ التسجيل يثبت الوجود في مكان لأن المكان هو الذي يمنح الوجود. والانسان ينظر إلى كل ما تخضع له حياته على أنه «مقدس». وقد كان الدين أوّل مُلطف للغم، وبسبب الجدار أوّل نشاط ديني - مهما تكن مواد البناء - لأن الحي «يرب» إذا انعدم النطاق. والأرض المسورة هي في وقت واحد عسكرية وسياسية ودينية، والتميز بين المقدّس، والواقع تحت السيادة، والدفاعي من فضاءات الاختصاص لم يجر إلا في وقت متأخر. ففي البدء قامت «المدينة - الدولة» حيث الحصن، والحصن حيث المحراب، أي فوق قمة: أكروبول، مدينة عالية. وتتحد دواعي الدفاع الاستراتيجية مع موجبات القياس المعياري المطلقية، وتتواطأ هذه وتلك على النتيجة نفسها: تبني الرمرة (وتسني) بالاتجاه إلى أعلى.

وأن لا يكون للانسان وجود إلا مسجلاً فالشاهد عليه قائم بين عدة شواهد في عهد الاغريق القديم الذي كان فيه الإبعاد يعادل حكم الموت. فالانسان الذي لم يكن في مقدوره الحصول على ترخيص من «مدينته» ولا أن يؤول الى مرفأ أمان آخر كان يعدو حياً - ميتاً بلا هوية مفرّة: لم يكن قتله جريمة. فهو إذ يفقد فضاءه يكون قد توقف سلفاً عن الوجود. ومن الخير أن يكون المرء مسجلاً في مكان ما على أن لا يكون مسجلاً في أي مكان: وهذا الحدس المبهم الذي يُبديه الناس اليوم يُديم على طريقته اللعنة العتيقة، على الرغم من انعدام شكله الإقليمي. وينبغي أن يكون في مقدور المرء على الدوام أن يجيب على أعظم سؤال ديني - «من أين أنت؟» - لأننا نستشعر أن السؤال عن الأصل ليس سؤالاً عن نعت بين نعوت (الاسم واللقب والشهرة والصفات) بل عن مادّة. فليس شخصاً من لا يتسبب إلى مكان. ومن يذهب إلى أيما

مكان يصبح أياً كان . ولخير له أن يذهب إلى « بتشيوي » من أن يتيه بلا نار ولا مكان ، وحسن الطالع في المصيبة الصغرى . تشبه روارق الموت الورقية هذه أشباح الموتى المقيمين في أسفل سافلين . والتشتت هو البلباء . وسواء كان الشتات طرودياً أو يهودياً أو إغريقياً فإنه يرمز إلى زمن حدث فيه أمر سلبي هو ذوبان الجماعة في دفع الهجرات هياماً على الوجه .

والعقائد القابلة للديمومة تمثلُ بشكل أجهزة طوبولوجية ويؤلف كل تشكيل رمزي نظام توصيع معقداً بعض التعقيد . « هاديس » و « الشانزليزيه » و « ستيكس »^(١) . حلقات الجحيم والساء السابقة على يمين الرب . خارجاً عن هنا لا سلام قط . ويكشف القاموس العفوي الخاص بالخطاب السياسي عن معالجة طقسسية وإلزامية بلا ريب لقضية المكان . شرق - غرب . يسار - يمين . ستار حديدي وجدار حرية . ويُعبّر عن الانخراط بـ « عاد إلى » و « قرر على غير هدى » و « خطأ الخطوة » . ويُعبّر عن الاضطلاع بـ « أقام في مواقعه » و « رصّ الصفوف » و « التصق بـ » (الإدارة) . وعن قطع الصلة بـ « تراصف » ، أي ولّى هارباً . إنه منّا ، أي هو في الداخل لقد طُرد ، أي انتقل إلى الطرف الآخر من أي جانب هو ؟ في أي « معسكر » ؟ في أية « مواقع » ؟ أي خط فاصل يجب تثبيته ؟ بأي « شمال » « يُستهدى » ؟ إن مهمة الممارسة السلطوية أن تحجب على هذه الأسئلة القوالب . فقد تسلمت مسؤولية المكان ، أو بالحري فإن هندسة العلاقات الشرية هندسة عفوية تُربحها من السؤال الذي ليس له جواب : ماذا نكون في غد ؟ وتقوم البوصلة بمهمة كشف الطالع لأن المدى يقابل المدة مقابلة ما يمكن التحكم به لما يستعصي على التحكم ، أو المُطمئن للشعور بعدم الاطمئنان . وإذا كان تنظيم الزمان يشكّل ما هو أساسي في ثقافة ما فإن الزمرة تلجأ إلى فضاء الاحتمال لتدجين غير المنظور ، لطرد شبح المستقبل بإحياء ذكرى الماضي . ولكن من يراهن على المكان في مقابل الزمان يراهن على التكرار في مقابل التجدد . وبذلك تُداخل الوظيفة المحددة بين مدأ الموت والاندفاع الحيوية الغريزية . والـ « كل شيء

(١) « هاديس » إله الجحيم في الميثولوجيا الإغريقية . وه الشانزليزيه « مكان إقامة أرواح الموتى الأتقياء في الميثولوجيا الإغريقية - الرومانية . وه ستيكس » نهر في الموضع الذي تقيم به أشباح الموتى تحت الأرض . ومياهه تجعل الشارب غير قابل للعطب (المترجم)

للمكان الذي نقول به الأيديولوجية « يُهيل الكآبة على الأرض والجذور والسيّمت .
ومثله الأعلى عالم قائم برمته « خارجاً » ومكشوف ومقسّم إلى مربعات : كل مواطن في
مكانه ، ومكاد لكل أحد . وإن مجتمعاً طُبِّق عليه الإيديولوجية تطبيقاً كاملاً (لنقل إنه
المثل الأعلى لـ « المدينة الكاملة ») يشبه مشهداً تمثلياً مستمراً من غير مشاهدين ،
مشهداً موقّعاً على تكتكة الساعة تندب فيه الزمرة نفسها لرؤيه خلودها الخاص في شكل
عرض فحم في ساحة كبرى مقسّمة إلى مراتب بالخطوط والألوان . وفي انتظار ذلك هناك
عقل سياسي نشط في كل مرة تتبدّل فيها قيمة نصّ يتبدّل وضع المخاطب . وعندما
يصبح الـ « من أين يتكلّم ؟ » هو السؤال التمهيدي نكود في غمرة السياسة . الكون
الذي يكفي المكان فيه لفرض الهيمنة . وكما أن شاهد تغطية حساً يُضفي الشرعية على
النصوص الزائحة قليلاً عن موضعها بفعل الاستشهاد باسم مرموق (الدرع التي من
دونها تصبح تنمّة الخطاب غير شرعية ومشكوكاً فيها وبالتالي غير قابلة للإصغاء إليها)
فإنه يمكن اختتام نقاش قبل فتحه بالإشارة إلى موقع يوجب الإلغاء . والاحتجاج بموضع
وبنظرية مجعلة في المقولات العامة هو « البيّنة الأخيرة » التي تقدّمها جدلية ما : هذا الشاذ
الظري هو الطبيعي السياسي . « عدالة مستحبة يحدها نهر ! حقيقة في الجهة الواقعة
قبل جبال البرانس وخطاً في الجهة الواقعة بعدها » .

« عَقْدِيّة محدودة » : كناية تُرّص مع الـ « الطوائف الدينية » و« الحرافات الأصلية »
و« الطقوس الريفية » و« العائلات الروحية » في دائرة الإطنابات المضطربة على غير
طائل . وكما أنه لم يسبق أن رؤي روح من غير عائلة ولا عائلة من غير روح ، وأساطير
ليس لها أصل وأصول ليست خرافية ، وزراعة بلا طقوس وطقوس بلا حنين ريمي ،
وطائفة بلا دين ودين بلا طائفة ، فإنه لا يوشك كذلك أن تُصادف عَقْدِيّة غير محدودة لأن
وظيفة العَقْدِيّة أن تضع حدوداً ما إن تُحتار حتى يغدو « كل شيء جائزاً » ، بما في ذلك
القتل . وحدّ البصر أو الأفق يضرب بهم الأشياء ولكن عدم اقتطاع حيّز للنظام في كنف
الفوضى يضرب أكثر فأكثر ببقاء الأشخاص .

ولنحاول بدلاً من تجريم « العقائديّات البلهاء » أن نكته الفهم الذي يتحكّم
بتكوين هذه الوحدات الخاصّة بالتأطير المكاني - الزماني التي هي العقائد . إنه جزئياً فهم
التطور . مع هذا الفارق الهامّ : إن التجديد الثقافي لا يمكن أن يُفكّر فيه تبعاً لطرّاز

التبدل البيولوجي ، وليس ذلك فقط لأن وتيرة التطور هي في هذه الحالة أسرع بكثير بل لأن المواد اللازمة أكثر هشاشة بكثير . ويتميز الإرث الثقافي من الإرث النسلي بأن الأول يُدَوّن في الذاكرة والثاني في الخلية النسلية ؛ وأن ما يحرسه الحمض النسلي محروس بأفضل إلى ما لا نهاية مما يحرسه حَفْطَةُ المتاحف ومديرو الجامعات . والكمال كذلك أكثر هشاشة في الدائرة الخاصة بأمور الفكر مما هو في الدائرة الخاصة بأمور الحياة وتجدها . وإذا لا يدور الرقاص النسلي هنا لمصلحتنا فإن بنى التنظيم السياسية - الثقافية لا تفيد من عدم التنوع ولا من تكرار تطبيق البنى العضوية بطريقة ذاتية . فليس هناك إذن على هذه الساحة من تحويل مكفول للمُكْتَسَبَات ، وما ندعوه تقدماً وجهه الآخر هو الإمكان الدائم بحدوث انتكاسة . وينبغي إذن أن تعوَّض إواليات الدفاع السياسي عن هذه الارتجائية في حديق التغيرات المُكْتَسَبَةِ . وتتعدّد عمليات الحَرَم والطرد بسبب عدم القدرة على الاطمئنان إلى سلسلة مؤلّفي نواة الجماعة . وإذا لم تهبنا الطبيعة الدوام والهوية الثقافيين فإننا ننتزعهما منها بالعنف . وفي البون الذي يفصل بين الوراثة والإرث ، أو بين إواليات الحفاظ الذاتي على النوع الخاصة بدائرة أمور الحياة وتجديدها ومخاطر التلف الملازمة لدائرة الأمور الفكرية ، تقيم شرطة الأفكار لتخفّف بالتحديد من اتساعه . وإذا كانت العَقْدِيَّة تثار وتعاد من قِبَل عدم الأمان المكوّن للزمس الثقافي فإنها نبت الخوف . وهي الثمن الذي يدفعه المجتمع لقاء « اجتماعيته » ، أي لقاء عدم تكفّل « منطق الحي » به . ومن المفارقات أنه من واقع كوننا مسؤولين عن خدماتنا في التحويل التاريخي من غير خدمة نسلية مخصّصة لهذه الوظيفة أمكن في كل حقبة انبناء ومعاودة انبناء هيئات من موظفي الثقافة المتخصّصين في الإبقاء على السمات المكتسبة أو في مقاومة الإبل (مدارس ، كهنوت ، أحزاب ، معاهد ، الخ .) .

لنطوّق الصعوبة باستخدام استعارات علم الحصانة . فإذا كانت التنظيمات السياسية - الثقافية تجد نفسها محرومة من « الدفاعات الطبيعية » التي تحمي الأبدان من التشويشات الوظيفية واعتداءات البيئة من غير أن تكون أقلّ امتلاكاً لمساحات احتكاك مع الخارج فإنها تتزوّد « بفضل حركتها الذاتية » بأجهزة مراقبة وضبط . وقد عمدت معظم الجامعات الثقافية المكافحة من أجل البقاء إلى دمج هذه الأجهزة في الجسم الأصلي الذي كان نواة تكوينها . وإذا كانت تتمسك جميعاً بمزاجها الشخصي فإنها تتجنّب جهدها

مخاطر البلعمة أو على العكس مخاطر الالتهاب الجرثومي الوافد من التنظيمات المنافسة . وتتزايد الاحتياطات الواجب اتخاذها بتزايد مستويات التنظيم . وإنما لنخطيء بالموافقة على أن التكوينات العقائدية (الماذاهب الإسلامية ، الكتلركة ، التحليل النفسي ، الماركسية ، إلخ . . .) لا يمكن احتصارها إلى خلايا حية ، فليست لتكون على هذا أقل من أنظمة معقدة . ولا يخفى أنه كلما ارتفعت درجة التعقيد في نظام ارتفعت درجة الشك في استقراره . وفي وسع دنى اضطراب محصور في مكان محدد أن ينعكس على المجموع فلا تلبث عمليات الابتعاد عن التوازن أن تقابلها عقوبات ، عمليات إعادة للأمر إلى نصابها وتقويمات ناجعة شيئاً ، وفاقاً للمواعيد الماثورة عن « الرأي القويم » (استقامة الرأي) . ولولاه لال المجموع الثقافي المعني إلى تلبس شكل محيطه حتى يصل إلى نقطة خموده ، النقطة التي يغدو معها عاجزاً عن التفريق بين ادات واللاذات . وإنه لـ « لا - فرق »^(١) ، أو « موت » .

إن ظواهر الاعتقاد (وبالتالي السلطان) سوف تبقى مستعصية على الفهم ما دامت لم تحل رموزها بوصفها أعراصاً لـ « عجر » بيولوجي الجوهر كما هي أعراض لـ « عدم قدرة » من طراز منطقي ، بل بوصفها تراكباً بين الاثنين . وبالإمكان قراءة جميع رموز السلطة الملوّح بها من مختلف الزمر الاجتماعية على أنها نداءات استغاثة من بشرية واقعة في الضيق مذعورة « من أن يكون عليها أكثر مما في استطاعتها » . وهذا الذعر هو من مقومات النظام السياسي . ولكي تتمكن البشرية الاجتماعية من العيش بشكل هيئة منظمة عليها أن تجد لنفسها أساساً ، وهذا الأساس ينقصها في الأصل (باعتبار النقص جوهر التأسيسات الاجتماعية) . وبكلام آخر: الجلوس واحد ولكن على فراغ . وما كانت الأجسام السياسية لتكون كذلك لو لم تكن جوفاء . وليست السياسة فن إحداث الفراغ - لأنه موجود سلفاً من حيث المبدأ - بل فن « العمل مع »هـ ، والعقل السياسي نظام لإدارة النقص . وكما أن « الندرة » ليست ظاهرة ممكنة ولا محددة زمان الوقوع تاريخياً ، ولا تميز مرحلة تطور بدائية ، بل هي مقولة النظام الاقتصادي الأخيرة التي تغدو عملياته ومُلمزماته غير معقولة بدونها ، فإن « عدم الأمان » هو المعطى الأول للوجود

(١) استمد الكاتب من نظام هذه الكلمة المكوّنة من (in) للنفي و (in - différence) ولو كنت الكلمة بإملائها المعادي (indifférence) لأدات معنى اللامبالاة . وهكذا يصحح الـ « لا - فرق » - بمعنى عدم التمييز أو التفريق - لا مبالاة أو « موتاً » لأن اللامبالاة موت معوي (المترجم)

الجماعي ، مثلما أن الشعور بعدم الكفاية هو القاسم المشترك للأفراد الاجتماعيين .

وإن تاريخاً يحكي قصة عدم القدرة لكفيل بأن يُظهر بلا جهد كيف أن المؤسسة تسلمت وفق التسلسل الزمني راية الارتجال الشخصي في ممارسة نوع من منطق التعويض . وأن في ما أتفق على تسميته « ولادة الآلهة » لمعينة للإفلاس ، في شكل مجازي ، تماثل معانيته في تأسيس جاذبية خارقة يتمتع بها أحدهم . وإننا لتذكر كيف يفسر « فريزر » الانتقال من السحري إلى الديني . فالسحرة يعتقدون أنهم (أو يُعتقد أنهم ، لا فرق) قديرون . ولكن ما إن يلاحظون عدم جدوى طقوسهم وتعزيماتهم حتى يسارعوا ، إلى التخلي تقريباً عن وظيفتهم لكائنات خارقة مهتمتها بعث المطر وتهبئة الصحو ، أي إنبات المحصول . وما إن تُجسد هذه الكائنات حتى تغدو آلهة أشد قدرة مما كانت عليه وهي غير منظورة . فلقد حوّلت إليها القدرة رسمياً لأن الذين كانوا يتقلدونها لا يستطيعون (أو هم عاجزون كلياً عن الاستجابة إلى طلب جماعتهم . وفي وسعنا أن نتساءل عما إذ لم يكن تحويل من هذا النوع قد بَسُر في أوروبا الإقطاعية ولادة « الدولة » - جنين البروقراطية « غير المسؤولة » لأنها غُفِل - التي ما كان ليزعج الملوك مدّعي المعجزات أن يُنبئوها عنهم مع منحها القدرة في أدنى الدرجات على « حلّ المشكلات » إن لم يكن على صنع المعجزات ، وهو موجب بالمستحيل كان حتى ذلك الحين من مسؤوليتهم الشخصية . وكذلك فلإننا نرى اليوم في العام الثالث زعماء سحرين بجاذبيتهم وباعثي مطر عصريين ، ومؤسسي أمة وأبطال استملا ، يجهدون في أن يُبعدوا عن أنفسهم قدر المستطاع الاتجاهات الفاعلة للسلطة عن طريق « الحزب » الواحد الذي يركّبون أجزاءه الحاضرة أو يجمعونها من كل صوب ، لأنهم لم يعودوا قادرين على الاستجابة شخصياً للطلب . وعندها يقول الزعيم للجمهور : « توجّهوا إلى « الحزب » فلست سوى مندوبه ، مه حصلت على السلطة ولا أعدو تنفيذ قراراته » . وعندها تعثر نقمة الجماهير على كبش فداء مجهول وجاهز في آن ، كبش يتيح لـ « الرئيس » أن يقدّم كفّارات بالهبر في جسم موظفين سياسي - إداري سهل الاستبدال إن لم يكن قابلاً بخضوع للهبر والتسخير . وبشكل ما فإن « الرئيس » لم يكن يملك الخيار (ولا الزمرة التي ترى ذاتها به وفيه) . ويمثل هذا الاعتراف بالمعجز السياسي (أمام « البروقراطية الجذثة » ، المسؤول الرئيسي عن الأخطاء والجرائم) فقط يمكنه

أن يحافظ في نظر شعبه على نوع من وهم القدرة . ولا يهيم الإدلاء به من غير تمييز، نصفاً هذا ونصفاً ذاك أو لا هذا ولا ذاك ، في النطاق الذي تكون الحاجة فيه هي القانون .

٢- حالة الحرب

ويرسّخ مبدأ التسجيل الذي لا يحمل في ذاته أساسه المنطقي ثابتة : الشكل الإقليمي . وكما أن الوظيفة هي التي تفسّر البنية لا العكس فإن الأشكال هنا شأنها في الأمكنة الأخرى نتائج عمل من أعمال القوة . ويبدو المظهر الإقليمي استحابة تكييفية لحالة ثابتة هي الأخرى ، بل مكوّن للواقع السياسي : « الجداء » وليس الإقليم الخاص بعقيدة بوصفه بيئة مقاومة لقوى التدمير والتفكيك والتذويب أقل حركية من إقليم « المدينة - الدولة » . وهو بالذات ناتج عن مواجهة دائمة ومتحركة بين قوى متعارضة يعمل بعضها من داخل الأنظمة المنظمة ويهاجمها بعض آخر من خارج . وقد تكلمنا على الأولى وسوف نذكر الآن الثانية مع الإبقاء ماثلاً في الذهن أن نظام العرض المنطقي يقلب نظام التسلسل الزمني للعوامل : الموت هو « العدو الأول » للإنسان ، وأما في حياته التاريخية والشخصية معاً فإن العدو هو الوجه الأول للموت . فـ « التدهور » مسجل في بنية الحي البدنية كقانون نزوعي ؛ و« العدوان » المادي أكثر مظاهره وضوحاً ، إنه ترجمته لسهولة الإدراك . ويندفع التهديد بالتدمير وهو يقترض خيط الزمن الدقيق من أعماق الأفق ليُمثل أمامنا وجهاً لوجه . وعندما يُطلق الفتنور الحاراريّ ضرباته الصاعقة : غزوة ، غارة ، هجمة صيادين رُحّل على أسوار الأراضي الزراعية التي تحوّلت إلى حصّ ، هجمة بربري على قلب المعمور المتمدّن ، هجمة متوحّش على أدراج الإمبراطوريات البربرية .

والعقائد والمدن - الدول فضاءات للحجز ، وليس هذا الإغلاق مع ذلك عقابياً بل « وقائي » . وهو آوّل واقعة انثروبولوجية من وقائع الدفاع المشروع . وليس للزمرة البشرية أن تختار بين تدمير الأسوار ووقف الاعتداءات بل بين سلّم المنظمة المسلّح والتسليم بلا شروط (على الأقل لهذا السبب الفني : الوقت اللازم لحرق الهدنة أقل من اللازم لإعادة بناء الأسوار) . « إما هم وإما نحن » = « أقتل أو فُمت » . فلنحدّد إذن جيّداً نظام العوامل . إن المواجهة هي التي تصنع خط الجبهة لا العكس . والمُحاصر هو

الذي يقيم الأسوار . والاصطدام هو الذي يخلق الجهاز . وما كانت الدائرة لكون لو لم تسبق وجودها عملية إحاطة . والقوة القاهرة « اعتداءات » تخلق الشكل القاهرة « عقيدة » .

« في البدء كانت الحرب » . وطلب الأمان (للأشخاص والممتلكات والأفكار) من مقومات « الحاجة » السياسية لأن حالة الحرب هي أفق الاجتماعي الذي لا يمكن اجتيازه إلا في السرابات القانونية الخاصة بالدعوة الإنسانية إلى السلم . حتى وإن كانت حكمة الأمم تحتفظ لنا دائماً بمعاهدة نزع سلاح عامة وكاملة وتضع بتصرفنا أمر توقيعها والتصديق عليها (ليست هذه المعاهدة أقل قيمة من مشاريع السلام الدائم المتعددة التي تمخض عنها عصر « الأنوار » وغابت لسوء الحظ عن نظر « بونابرت » الشاب) . والحرب في تاريخ المجتمعات حدث عالمي ومتكرر لأنها تتنوع أشكالها غير المحدود (من هذه الأشكال محاربة الحرب) ملازمة لوجود الزمر الاجتماعية تتحكم بتكوينها وحلها تحكم تبدل المناخ أو حدوث كارثة سكانية أو علاقة الغذاء/ الإقليم (وهي عوامل تسبب نشوب الحروب في نهاية المطاف) إن لم نقل إنها تتحكم بها في الوقت الذي تتحكم فيه بها هذه العوامل الأخيرة . والقول بأن هناك واقعاً أخيراً ، وأنه أخير لأنه أول ، ليس من اختصاص الخطاب المتعلق بالأمور الأخروية بل الخطاب الخاص بالنسب في أبسط مجاله . فليس الأمر أمر نذير بقيامه بل أمر ترداد لأصل التكوين . وإذا كانت غية الحية أن يحيا فمن المؤكد أن الحرب ليست غائية الحياة الاجتماعية . فكل إنسان يعلم أن الحرب تُخاض للحصول على السلم ؛ ولكنه يعلم أيضاً أنه لا يمكن « الحصول » على السلم من غير « خوض » حرب في يوم من الأيام .

والعالم السياسي هو العالم الذي يكون الناس فيه دائماً فريقيين : العدو وأنا . هو أمامي وقبلي ، وأنا بعده وضده . وهناك أكوان خلاقة أخرى يسكن فيها الإنسان من دون جيران ، وحده بشكل أساسي ، وقابلاً لأن يعقل في أساسيته بمعزل عن شروط الوجود الجماعي التي يتطلبها في المحسوس تنفيذ مهمته . وحده مع جسده وأحلامه في مواجهة نتائج فكره أو مصطنعات مختره أو مُعطى الأشياء . فالنشاط العلمي أو التقني أو الفني يتحرك في فضاء متجانس أملس ، مفتوح ومُغلق على نفسه في آن ، في حين أن العضاء السياسي يظهر إلى الوجود وهو مشقوق سلفاً في الوسط بالخط الفاصل الذي يكونه

بوصفه سياسياً ويفصلني عن الآخر ، محطّ إنظاري . ولبدأ التحديد هنا حفل تطبيق لا حدود له لأن حالة الحرب (مهما تكن « محدودة ») ليس لها حدود . والحرب بحدّ ذاتها مبدأ تحديد . وليس هناك من مجتمع مفتوح (حقاً) لأنه لا وجود لمجتمع ليس مهتداً قليلاً أو كثيراً في هويته أو وجوده ، أو فيها كليهما ، من مجتمع آخر متاخم أو غير متاخم . والاحتباس هو المقولة الخاصة بعالم الشأن السياسي لأن التقابل بين داخل وخارج هو الذي يؤسّس في وقت معاً هويته وضرورته .

وقانون المbarزة هو النتيجة الطبيعية للانفساخ المكوّن للوجود السياسي ، هذه الخطيئة الأولى التي نبط بالفكر الطوباوي أمر اراحتنا منها (والتي لا يمكن بالضبط الحصول على الصفح عنها إلا بالفكر) . وهو يبذّي ثابتة شكلية عمودية تتعاقد فوق مختلف مقاطع المادة المخضعة للملاحظة ، سواء كانت منظّمة أو غير منظّمة . ومثلها مثل عمود مرتفع في سلّم تطلّ كل طبقة « علمية » من طبقاته على منظر خاص بها .

(لنوجز باحتصار في نزلات متتابعة من طبقة عمق إلى أخرى :

السياسة (اليعقوبية) : « إن ما يؤلّف جمهورية هو التدمير الكامل لما يقف في مواجهتها » (سان جوست) . علم الأعراق : الشقة التي تفرّق بين الطريدة والقانصين قانون أساسي في عالم الحيوان . علم البيئة : التعارض بين فئتين من الكائنات الحيّة ، المتغذية ذاتياً بواسطة الضوء والمتغذية بالعضويات ، هي في أصل ظهور الأجسام المركّبة . باعتبار أن المتغذيات بالعضويات تتغذى بالفتة الأولى التي تتغذى فقط بالشمس . الفيزياء : « إذا قاوم جهاز يجري داخله شيء من الأشياء ظاهرة التلف فمعنى ذلك أنه ليس جهازاً مستقلاً ولا يمكن أن يكون سوى جهاز عميّز متفرّع عن جهاز مستقل يتضمن بالضرورة جهازاً فرعياً أو عدّة أجهزة فرعية تتحمّل عبء التلف عن المجموعة كلها » . علم الإحاثة البشرية : وقد بيّن فيه مؤلّف « البيئة والتقنيات » « التماسك العضوي في نظام الـ « منمدّن - بربري - متوحش » والواقع القائل بأن تقدّم البشرية الماديّ ظل مرتبطاً حتى أيامنا هذا النظام . ويحتوي هذا الأخير ، شأنه شأن كل جسم حيّ على عناصر متميّزة ظاهراً وكُتِل غامضة يتمثّل دورها - لقاء فقد ضخم - في تقديم

الاحتياطي الصغير من الاندفاع الغريزي الذي يسمح بالانتقال إلى المرحلة التي تلي ، (١) .

ولو استطاع محترفو الشأن السياسي - من إيديولوجيين وساسة - ان يحفظوا عن ظهر قلب هذه المبادئ والصيغ والأقوال الماثورة التي لا تشكّل ملاءمتها للواقع مسألة (بل مجرد معضلة) لنشأ عن ذلك وفر كبير في الوقت والريق للجميع . لأنه سيقتصد عند ذلك في « الوهم الخلفي » بمظهرها اللذين تظهرهما في أيامنا : في الجانب الأيمن « الوعظ » (الحرية وحقوق الانسان) ، وفي الجانب الأيسر « البرنامج » (العدل الشامل والمجتمع بلا طبقات) . وما لا ريب فيه أن مثل هذه الأمانة وهم خالص لأنها علموية خالصة (او موضوعانية) : لو حُرم المعترك السياسي من محرّكته الحلقية الذاتية لمات لعدم وجود المعترّكين . والواقع أن من طبيعة التنظيمات الاجتماعية أنها ترغب في زحزحة نير الطبيعة العضوية الذي تخصص له من خارج - وهي رغبة تحدّد بالضبط كونها اجتماعية وتميّز تنظيماتنا من الهيئات بشكل عام . ولكن مسيرة نقدية لمسيرتنا نخلو من موجب سياسي لأنها تهدف بالتحديد إلى اكتناه طبيعة الموجب السياسي ، سوف تحتفظ بعلاقة العداء الجدلية التي تقطع من أسفل إلى أعلى مختلف طبقات الطبيعة ، المحرّكة وغير المحرّكة . ولو كان ينبغي البحث في قانون فيزيائي عن الدرجة الأخيرة أو عن آخر طبقة عند مستوى الأرض في المبدأ الجدلي الذي يكون التناقض بموجبه في قلب الأشياء (محرّك حركة الأشياء) مثلما أن الحرب ، وهي مضخة تاريخ ، محرّك التقدّم التقني ، لوجب البحث عنها في هذا العجز الأساسي : ليس في مقدور الإنسان إنتاج الطاقة ، ليس في مقدوره سوى تحويل أشياء حوله إلى طاقة . وبعبارة أخرى : الإنتاج معناه التدمير (وعدم الرغبة في تدمير شيء معناه عدم القدرة على إنتاج شيء) . فإذا انتجت شيئاً من الأشياء هنا دُمّرت شيئاً ما هناك . وُستخلص من ذلك في مضمارنا أن جماعة (أ) لا تستطيع أن تُنتج ذاتها وتتكاثر بوصفها زمرة منظّمة من غير أن تفكّك الجماعة (ب) ، أي من غير أن تمنعها من إنتاج ذاتها والتكاثر هي أيضاً بتدمير الأولى . ولو استبدلنا ، كما يقضي بذلك تأليف القوى ويريده الواقع ، كلمة « التدمير » بكلمة « التناقص » أو « الأفول » ، وكلمة « الإنتاج » بكلمة « النمو » أو « الانتشار » لبقى المنطق هو إياه .

(١) لوروا - غورك ، « الإمامة والعول » ، (الباك ميشال ، ١٩٦٤) ، ص ٢٥٧

ومن هنا كان « مارس » وكهنته وأسوارُه .

ومن هنا كذلك إخفاقات « عصبة الأمم » وإخفاقات سلفها وخلفها . فليس في مكتة شيء أن يمنع الدبلوماسيين من وضع الحرب خارج القانون لو قبلوا بأن يضعوا قانونهم القضائي خارج العالم (وشخصهم في جنيف) . لأن لقانون منطق عدم الكمال نتائج تزد أثقل مما تزنه « الشرعات » و« الأحلاف » و« المعاهدات » الدولية . وفي هذا العالم الوارن ، وبانتظار الآخر ، تؤثر المجتمعات القائمة إسلام نفسها إلى هذه الأحلاف الأمنية الجماعية التي تشكلها « ياتها » المتبادلة (أديان وإيديولوجيات سائدة) . وليست الموضوعية من اختصاصها : لو كانت مناهجها في الاستدلال « حيدية » وكانت « إيديولوجياتها العلمية » علمية حقاً لما كانت هي ماثلة هنا للاستفادة منها . وحي مرادف لمنحاز : موحود مرادف لأحادي الجانب . والثقافات التاريخية أنظمة اعتقاد للمناظرة لأن هوية الزمرة كانت قد انتزعت بصراع حادّ طويل مع عداء العالم الخارجي . وبهذا المعنى يؤكد الانحياز الطائفي الحيوية العرقية ، وتغدو لا منحازة أو « لا أسالية » « إيديولوجية » محتتم حيد الموت . والحقيقة أن وظيفة الثقافة السائد هي أن تقي من الحياء لأن الهوية الجماعية التي تحتفظ بأختامها ، وهي هوية خلقت من تعارض ، ستقضي من جراء غياب التعارض . ولا يملك سلطان التحكيم غير العدم (الله أو الموت) .

وعلى من يحمي نفسه أن يضع نقاطاً ثابتة ويحط خطاً بين الواحدة والأخرى و« يصمد » (داخل الخطوط) . أن يتشبث بمواقع « صلة وغير قابلة للخمود » . والحبس العقائدي جنائي عقلياً ولكنه محتوم تاريخياً . وليس لاستخدام العقل المجرد استخداماً تناظرياً يقوم العقل السياسي فيه مقام ملكة اعتقاد شرعية نظرية بل شرعية استراتيجية . وقد وصف « كانط » قبل « لينين » ما وراء الطبيعة بأنه ساحة حرب ننشب فيها معارك ليس لها آخر^(١) . وتاريخ الأفكار الاجتماعية مرصوف بالعقائد الماروائية لأن تاريخ المجتمعات مرصوف بالمعارك . ودين الدم دين ذو معزى : ما من سديم رمزي يخرج سليماً من عملية مواجهة بل متحولاً إلى حالة نظام من القضايا « المربوطة »

(١) «فقد العقل المجرد» ، مقدمة الطبعة الأولى ، ترجمة «باري» ، ص ٩

بإحكام . وإذا كانت حالة الحرب عمومًا كبيراً بالملاط فقد « حبست » من الدول بقدر ما حبست من العقائد ، أو بالحري جعلت ولادة الأخيرات ملازمة لتكوين الأوليات بإفراغ الواحدة في الأخرى ، والواحدة بواسطة الأخرى . فوحدة الأرض الإقليمية تفترض وحدة الاعتقاد والعكس بالعكس . وتباهى البشرية المعاصرة بدياناتها وأممها تباهى بحارب قديم بندوقه ، وإذا كان جسدها ، وهو كوكب الأرض ، قد طالما ساءف فهو ممثليء جروحاً وندوباً (أنظر خريطة نضاريس العالم) . وإذا لم يكن للقتال من نهاية فإن التجريح لم ينته والحكّات باقية . وها هوذا يحكّ عند أول بلبله وتسيل جراحه من جديد (الشيوعية ، الإسلامية ، المسيحية ، اللبينية ، البعثية ، الخ) .

ماذا يُستخلص من هذه التذكيرات المقتضبة ؟

أن كل عقيدة طاردة لأن العقيدة عن الطرد تصدر . وأن الجسم العقائدي ينبني بالتجوّف ومن خارج ونفسي الأجسام المنافية له وبردّ فعل على مسار انفجار طارد عن المركز . فلقد كان « ترتوليان » يقول إن المرطقة تتبع حتماً صحة الرأي . لا يستجيب هذا التعاقب الصادر عن حسن الإدراك لوقائع الملاحظه . وإذا اتبعنا مفاصلة منطقية بشكل عميق فإن المرطقة تُنتج صحة الرأي ، والتجديف يُنتج اللعنة . والحكم بالموت يسبق المقاومة الحيوية ، وبالمقابل تثير قوى التفكيك قوى التماسك وتُبَلّوزها . وصحة الرأي هي عكس المرطقة كما أن الزخم الحراري عكس الفتور الحراري الذي هو أول منطقياً وزمناً . وترجمة ذلك : أن الـ « ية » جهة مشتركة خطها عدو مشترك . فاعطني عدواً جيّداً أصنع لك طائفة جيّدة .

ويشكّل وضع عناصر نستعصي على النظام في نظام الظاهرة العامة التي ينبغي على كل نظرية في التنظيم (وبصورة أعم في التطور الاجتماعي) أن تكون قادرة على تحليلها . فكيف « تدخل » أفكار ما في السياسة ؟ إن مجموعة من المواد اللازمة للبناء (أ) تتحوّل إلى نتاج (ب) . لم ؟ بتدخل ثالث « عامل » هو هنا حالة الحرب . وإذا لم يكن الانتقال ذا طبيعة نظرية بل « استراتيجيّة » فإنه لا ينبغي البحث عن مبدأ الوضع في نظام داخل طبيعة العناصر الماثلة في (أ) بل داخل العمل المرتدّ من بيئة نقدية على مجموعة ما من المواد اللازمة للبناء . فلا عجب إذن أن تنحسر العقائد عن التخوم وتظهر عند أطراف الإمبراطوريات ، على حواشي الجيوشان ، مرتدة من خط الحبهة إلى المراكز

« المتمدنة » . والعقائد آلات حرب : إنها لا تخرج من مدارس مجتمعة ما بل من ترساناته ، أي من عملية تحويل عبر حالة حرب (حرب الأعراق أو الأمم أو الديانات أو الطبقات) تتحول بها مدارس الأفكار إلى مصانع أسلحة . ويقدر ما هي فكرة الـ « معيار » مثيرة للخصام فإن الخصام يحس أفكاراً معيارية ، ضابطة في باديء الأمر قامة بعد قليل . والعنصر العسكري هو البيئة الطبيعية والأجل المتوسط المنطقي في عملية إخضاع الثقافة للمعيار .

لقد وُلد أول حلف أمني جماعي في ثقافتنا ، الهلينية ، من صرخة اتحاد وإحفال مبعثه الحفاظ الذاتي على النوع : « أوقفوا الفُرس ! » والغريب أن نعثر مرة أخرى على الصرخة نفسها والعدو عينه في أصل تحول مذهب ديني سرياني متواضع يواكبه خليط من عقائد السلام الشرقية إلى دين عالمي حافل بالمعتقدات ومزود بكهنوت وتراتبية في عهد الإمبراطورية الرومانية المتأخرة . « وية » نا المركزية - الكاثوليكية - هي أيضاً نتاج صراع عسكري . والظاهرة نفسها ، في نطاق أضيق ولكنها أقرب إلينا ، مع « ولادة البروتستانتية » أو تحول « كنيسة داخل الكنيسة » إلى كنيسة . فبين مواد البناء التي هي « الإصلاح » والنتاج الجاهز الذي هو « البروتستانتية » يعترض العامل الذي هو « إصلاح مضاد » . والصراع المسلح هو الذي نقل الأمور من الروح الإنجيلي إلى القرارات العقديّة ؛ و « لوثر » الشاب المدافع عن الحرية المسيحية على طريقة المفكر المسيحي الإنساني الهولندي « أيرسم » إلى زعيم غير متسامح من زعماء عقيدة الدولة . والخط الفاصل بين الكاثوليكين والمصلحين لم يُخط بالريشة ، ولا خطه الخورة والقُسس ، بل بالنار والدم حطه صعاليك وأمراء . ولم يمرّ بين الأطروحات الخمس والتسعين التي كتبها الراهب الأوغسطيني الشاب باللاتينية وظهور الكلمة المبذلة « محتج »^(١) سوى اثني عشر عاماً (١٥١٧ - ١٥٢٩) ، ولكنها أعوام مثقبة تثقيب الغريال بمجزرة فلاحي « مونزر » وشهداء « أنقير » الإنجليين الأوائل . فلقد « احتج » في البدء على « شارلكان » : جمعية « سير » الرهبانية الثانية . ثم كان التجمّع من أجل البقاء : رابطة التعاضد في « سمالكاد » . وأخيراً نهج لاهوتي يجعل التركيب متجانساً من

(١) المقبل العربي لكلمة (protestant) التي منها البروتستانتية (المترجم)

الداخل وهشاً من الخارج في آن : « كتاب الديانة الصغير » و « كتاب الديانة الكبير » .
وإنها لعملية التزب النهائية التي تطلبت في أثناء ذلك « معارضة الداعين إلى تجديد
التمعيد بعقوبات جسدية » (لوثر) - من دون إغفال إخضاع الفريسيين السذج
والمراطقة على طريقة المصلح السويسري « زفنگلي » والإشراقين من كل جنس .
وبالطريقة نفسها وبعد ذلك بقليل عجلت إعادة تأليف محكمة « التفيتش » وخلق
« فهرست » الكتب الممنوعة من الجاب البابوي في تثبيت الكلفينية . وجنيف المدينة -
الكنيسة التي كانت قد غيرت رسمياً مذهبها عام ١٥٣٦ حوّلت ذاتها (١٥٤٢) . وفي
كل مكان كان التطويع وترسيخ العقيدة ، وتأسيس الجماعات الإنجيلية وإضفاء الصفة
العسكرية عليها ، كن ذلك كله يتم في آن واحد . وفي منتصف مسيرة القرن كانت
النقمة الإصلاحية تتحوّل إلى « كنائس » مُصلّحة . وإنه لتربط النبي والفتاح
والحاكم ، وإنها لسلسلة الدين والقانون وتطبيق الأنظمة تتوالى وتخطّ متوازيات
« الإصلاح » الأوروبي في القرن السادس عشر و « الثورة » العالمية في القرن العشرين .
وهنا وهناك يخترع الجيل الأول ويغلي ويتخيل لإنجاح المهمة . ولكي يدبّر الجيل الثاني
أمر المعاقلة فإنه يثبت المعتقدات ويخطّ الخطوط . وسواء كانت صحة الرأي علمانية أو
دينية فإنها ما يبقى من انتصار حين تضع الحرب أوزارها .

وأما الاستقرار العقدي فسيبقى مدوّناً في النظام اليومي لـ « حياة الأفكار » ما دام
عدم الاستقرار السياسي مدوّناً في النظام اليومي للحياة الاجتماعية . فهو إذن مُمادّه .
ومهما جُهد في الكنس أمام بابه فسيُعثر على « يات » في القنّة لسبب وحيد هو أن الفرس
واقفون ، بالطبيعة والتفاني ، أمام أبواب « المدينة » . وبدونهم لا وجود للأبواب ولا
للأسوار ولا للمدن . ولو لم يكن المبدعون موجودين لوجب اختراعهم . وإنه لجهد
ضائع : الثقافة التاريخية هي هذا الاختراع بالذات . ولسوف يتدافع الفرس على الحدود
كذلك . ومهما تكن لثقافة الحيّة فهي الإمكان تحديدها بأنها الخلق المستمر
لـ « البربري » .

وقد تسقط قمعته السلاح من وقت إلى آخر ، وأما العقائد فتبقى متصبّة ، وكذلك
« الكنائس » أو « الدول » أو « الأحزاب » التي عملت على لُزبها بالملاط . وغالباً ما
يحدث أن تُوقّع اتفاقات سلام بين أطراف متنازعين ، شرط أن تبقى خلافاتهم قائمة في

صيغة « إيديولوجية » ، متبلورة في عقائد ومؤسّسات ، وهي أحافير ، يستمرّ كل حزب في العناية بها بأثمان باهظة ، للحالة التي تشه بعض الشيء حالة احتفاظ الأمم بأسلحة دائمة في وقت السلم . ومع أنه ليس للاعتقاد بوصفه بنية شكلية تاريخ فإن للمعتقدات بوصفها أنظمة تاريخاً ، وهو في العادة خليط مشوّش من المغالطات التاريخية . والمسرح الذي تتواجه فوقه يقدم أحياناً مشهداً مأسّهزلياً لـ « متحف » من متاحف الفن والتقاليد الشعبية محوّل إلى مسرح عمليات . وتتلاحق فوقه « صراعات إيديولوجية » ، فقدت كل رهان تاريخي حقيقي ، وتُشاهد عليه أحياناً فرق من الحرس المتفانين يقومون بحراسة أسوار ليس وراءها شيء ذو قيمة استراتيجية . ولسوف يُحافظ ويُدافع بصلاصة في هذه الحالة عن « مواقع » ملحة بقدر ما هي شاغرة ، مواقع تُختصر فيها القضية لمطلوب الدفاع عنها في النهاية إلى مجرد الحق في الدفاع ، والرهان الأسمى إلى الحفاظ على الهوية العرقية لهيئة المدافعين . وإن ننس لا ننس أن التشكيلات القتالية السياسية تتمتع بملكة البقاء بعد انقضاء ظروف تشكيلها الاجتماعية ، مثلما يبقى رسم الحدود الدولية بعد انقضاء المواجهات العسكرية بين الأمم . وهكذا بقيت « الكنائس » المصلحة بعد انقضاء الحروب الدينية في القرن السادس عشر (التي بدونها ما كانت لتأسس) بالطريقة التي بقيت بها الأحزاب الشيوعية في أوروبا الغربية بعد الثورة البلشفية عام ١٩١٧ (التي ولدتها وبدونها ما كان تطورها ليكون على ما هو عليه اليوم) . والملاحظة بأن أجهزة حفظ النوع تحافظ على نفسها بأفضل مما تفعل وظيفتها معناها التأكيد بأنه إذا كان الجهاز يُفسّر عن طريق وظيفته فلن يتمكن من النضوب لأن ضارب (Coefficient) السكون فيه كفيل بقلبه ضد غائته التكيفية . ولا يعي دوران آلة سياسية « دوراناً جيّداً » أنها تعمل بشكل جيّد .

٣- عقدة «قسطنطين»

إن «قسطنطين» هو «أوديب» اللاوعي السياسي - إنه نظيره وعكسه . مع الفارق البسيط بأن الأول تاريخ في التاريخ والثاني «أسطورة» أسطورة . وهناك خرافة عن «قسطنطين» ، ولكن حكم «قسطنطين» استمر ثلاثين سنة وليس فيه شيء من الخرافة: لقد أثر هذا الأساس الفعلي بشكل مفارق في حساب قديس صحة الرأي الذي لا نعرف

كثيراً عن تاريخه الأمثل لأن الشواهد ليست جميعها من صنع المؤرخين للقديسين^(١) . وعلى العكس من ذلك فإن وهم «أوديب» الشعري مَنَح منذ البدء ضماناً بكليّة الحضور .

وإذا وضع هذا التباين في الموادّ الأوليّة جانباً (التاريخي من جهة والأسطوري من الجهة الأخرى) فإن «قسطنطين» يؤلّف إيجاباً ما يؤلّف «أوديب» سلباً . فالإمبراطور الورع جدّاً لم يقتل أباه بل ابنه البكر ثم زوجته (في عام ٣٢٦) . ولم تسبّب له هذه الجريمة المزدوجة النفي بل الترسّخ . وذلك من غير إثارة ردّته عن ديانتّه - لأن الجريمة حدثت بعدها - فقد مهرها بالدم بشكل منظم جدّاً . وسوف ندع الآن جانباً طابع الورع العائلي الذي يذكّرنا بأن رسل المسيحية كانوا هم أيضاً يملكون روح التنظيم (كان «قسطنطين» قد أضفى على نفسه لقب الرسول الثالث عشر) . و«قسطنطين» يبني و«أوديب» يهدم . والعاهل الروماني ربح مملكة ، وملك «طية» خسر مملكته . ولقد كان «فرويد» يشبّه أحداث مسرحية «سوفوكليس» بمسار تحليل فردي ، وملحمة «قسطنطين» تعرض مسار توليفة جماعية . و«قسطنطين» هو اللامتغير الرمزي في التوليفة التي هي تجسيد في هذا الصدد للحكم «الحسن» ، كما أن «أوديب» هو اللامتغير في التحليل الذي هو تجسيد للحكم «الردّي» . وللتاريخ الحقيقي بالتحديد قيمة الأسطورة ما وراء التاريخيّة في أنه يحتوي على مفهوم توطيد المجموعات السياسية . كما لو أن كل ما كان ذلك الإمبراطور يلმسه كان يغدو سلباً (باللاتينية «كاملاً») . حتى النقود : إليه ندين بـ «كتلة» الذهب [الصلبة] أساساً لنظام نقدي دائم (وجَدّاً لـ «فلوس» نا) .

وأين يمكن رؤية بنية مذاهب صحة الرأي الصغيرة التي خَلَقَتْ «الأرثوذكسية» تبرز بأفضل من بروزها في أصل تكوين هذه الأرثوذكسية ؟ وتنتصب نواة اللاوعي السياسي الصلبة متصّرة في مطلع حقبتنا في ذلك التدشين القسطنطيني للعالم المسيحي ، التدشين الذي تتجلّى جميع أحداثه بمجرد الاستكشاف عن فكّ عقيدته . ولْيُعْطَ ما للمسيح

(١) المصادر الأصلية هي : «صورة رئيسية» زوزيم «طمة» بلسكو ، باريس ١٩٧١ ، و«هيريكوس» و«ميليه» ، ولا سيما «حياة قسطنطين» مؤلّفه «أوزيت القيصري» واسطر ثبت المصادر والمراجع الكامل في أطروحة «جيلير دراغون» (المنشورات الجامعية الفرنسية ، ١٩٧٤) ، «ولادة عاصمة» (الفسطاطية ومؤسّساتها من ٣٣٠ إلى ٤٥١) . (المكتبة البيزنطية ، المنشورات الجامعية الفرنسية ، ١٩٧٤) .

للمسيح - تعاليمه وموته - ولقسطنطين تأسيس المسيحية . ينبغي أولاً إعطاء الشخص كمال نعوته : العسكري والسياسي والديني . وأصل التكوين هذا يختلط بتاريخ مدينة ، ويختلط محتوي صحة الرأي اختلاطاً مُحْكَمًا بمحيط دائرتها الذي تؤمّن له تعريفه : «القسطنطينية» معقل متقدّم من معاقل الرومانية رسم حدوده « قسطنطين » عام ٣٢٦ وأهداه عام ٣٣٠ . فهو يكون، أوّل عامل سلك في خيط واحد لمستقبل عالم من العوالم عقيدةً ونهجاً ورايةً . وإنها لوحداث ثلاث في واحدة ، وما زالت الجذّة مستمرة . « لسوف تنتصر بهذا الشعار »^(١) . وأوفى « البيرق » بعهوده : لقد انتصر الغرب المسيحي بالفعل على الحضارات المنافسة بعبارات الجبروت . ولسوف نستحقّ « ملكة المدن » أن تكون للجماعة المسيحية ما هي « أورشليم » للجماعة اليهودية ، و« مكّة » للجماعة الإسلامية ، و« لينينغراد » للجماعة « الاشتراكية » : « مدينتها » المقدّسة ، أعلى المدن . وفيها كانت قد اختلطت « روما » الجديدة و« أورشليم » الجديدة (وكأنها قطعتا « الصليب الحقيقي ») ، لدرجة التحام « الغرب » بـ « الشرق » وتواجههما . وفوق هذا الموقع الاستراتيجي شيدت عاصمة أقوى وحدة سياسية عرفها العالم الإغريقي ، أي الإمبراطورية البيزنطية ، وأطولها عمراً (حتى عام ١٤٥٣ م) . وإنها لألف سنة من الاستقرار النسبي عند مفصل المعمورة : هذا كاف سلفاً لإنارة اهتمام الدراسة الخاصّة بشروط تكوين التجمّعات البشرية واستقرارها . ولكن كبت « بيزنطة » المنهل من قِبَل الوعي التاريخي لثقافتنا ، هذا الكبت الذي لا يبدو أنه يُعنى بذكرى أصولها الرسمية إلا ليُحسّن حجب أصولها الحقيقية ، يشير إلى وجود رهان أخطر بشكل فريد . فإبقاء العيون مثبتة على « روما » أو على « أورشليم » يجنب واجب رؤية الذات في « القسطنطينية » . فهل يكون السبب أنه ما من أحد يستطيع رؤية قدره مواجهة ، ومن غير عقاب ؟

ويجمع قسطنطين في شخصه الصُور التي تبعثرها في العادة الفلسفة السياسية الحديثة ، وهي صور العاهل والمحارب ورجل اللاهوت . والتوليفة المجسّدة إنساناً تنتج الوحدة على جميع المستويات . فهي هو يجد إمبراطورية مفكّكة الأوصال بفعل حكومة

(١) هي الجملة التي كتبها قسطنطين على بيرقه الذي حرّز عليه صليبا فوقه المسيح ويسمى (Labarum) (المترجم)

الاباطرة الأربعة وفي عهدها : فيخفف الانقسامات ويعيد الحكم الملكي المطلق . ويجد « كنيسة » مجزأة ، فسيفساء من مطرانيات مرصوفة جنباً إلى جنب : فيعيد جمع الأسقفيات في ولايات ، ويحدّد المجامع الكنسية الإقليمية ، ويمنح المؤسسة الكنسية التي في طريق التكوين أسسها الإدارية والقضائية والنظامية . ويجد العقيدة المسيحية متطابرة شعاعاً بفعل الأزمة الآراية والأقليات القومية : فيدعو الى « نيقية » ، أول جمعية عامة « للأمم » ، أي أول مجامع الكنيسة الدينية في ترتيب الزمن (عام ٣٢٥) ، ويشجع شخصياً أول تمهيد عقدي لـ « الغرب » ذي قيمة إلزامية . ومن جهة أخرى فإن تمعيد الكنيسة المستمدة من المسيح « كاثوليكوس » ، أو عالمية ، تمّ في القسطنطينية . وفي الإمكان تماماً الحديث عن عبقرية في التنظيم . ولكن حالة « قسطنطين » ليست حالة منظم جيد . فهو يطبق تجربة ذات قيمة عالمية تتمثل في الكشف عن سرّ صنع ما هو عالمي ، أي ترابط مختلف مستويات التنظيم هذه . وتماكس المسيرة الاستبدادية الذي لا سند له هو الذي يجعل من مؤسس مذهب صحة الرأي أكثر بكثير من والد لـ « البابوية القيصرية » البيزنطية ، يجعل منه بشكل واضح أكثر من السلف المحتمل لـ « الأنظمة الاستبدادية الحديثة » : إنه التحقيق الحيّ لرغبة جماعية جوهرية . وكل الناس يعرفون « حلم قسطنطين » - الحلم الذي رسمه « بيارو ديلا فرانسكا » (ل سوف تنصّر بهذا الشعار) . فإذا اردت التغلب على « ماكسانس » و « ليسينيوس » منافسيك فاتخذ الصليب شعاراً . ولكن ما من زعيم سياسي يفكر في أن يحدو حذوه لأنه يشكّل بالتحديد مقياساً في الشرعية . وإن ما ينبغي كبتة بالمناسبة ليس فقط أن ديننا الرسمي أُسس بقوة السلاح (معركة جسر « ميلفيوس ») وأن حقيقة « الإله الحق » تقوم منذ سبعة عشر قرناً على قرار سياسي في نهاية المطاف اتخذ زعيم حربي متردّد ، إنه عدم الانقسام الأصلي في الشأن السياسي والعسكري والديني الذي تتخذ وحدته الإدراكية المدفوع بها هنا إلى درجة التآجج شكلاً ملموساً لمسار تاريخي ، الشكل الذي يصدر عنه تاريخنا الحديث .

وعلى الرغم من كون « عقدة قسطنطين » عالمية فإنها الحلم المزعج الذي حلمه « الغرب » وهذا هو السبب في انه الحلم المزعج لأصول « الغرب » بالذات . والماضي الذي يستعصي على الانقضاء ، أو الذي لم يحدث قطّ ان انقضى تماماً ، هو هذا الذي

يحتفظ به اللاوعي مخزوناً . وكلمة « عقدة » التي تجاوز قليلاً حدّ الملامة وقد خُفّ من حدّتها تبسيطها شبه الفوري ، نحتفظ لها هنا مع ذلك بدلالاتها الأولى للتعبير عن مجموعة من « العمليّات » ذات القيمة التنظيمية (أو المنشّطة للحرارة) القوية ، وقد كيّجها ، جزئياً أو كلياً ، الرقابة الجماعية . وتوجد هنا « عقدة » لأنه يوجد « خليط » من جهة و« قسر » من الجهة الأخرى . ومسلك صحة الرأي تشابكٌ قسري بين مسالك أولية ، وعقدة علاقات مستعارة من سجلّات متميّز بعضها من بعض بشكل خادع ، أو من شبكات متّصل بعضها ببعض تحت الأرض . ولا تحيل عقدة « قسطنطين » على نواة مَرَضِيّة قد يكون من الممكن حذفها يوماً لاستعادة العافية ، وإنما تحيل على وظيفة بانية للأنظمة السياسية الاستبدادية التي هي قيد الممارسة . وفي الإمكان أن تجسّد كما تفعل عقدة « أوديب » الخطيئة الأساسية لعلاقة مثقّة الأضلاع (حرب ، أرض إقليمية ، مُعْتَقَد) بإضفاء قيمة ثابتة على إكراهات تحديدية بالإمكان التعرّف عليها بشكل آثارٍ حتّى في أكثر الجماعات تراخياً أو أقلّها « استبداداً » . وتوفّر الملاحظة التاريخية عدداً قليلاً من الأمثلة عن زعماء سياسيين كانت الفرصة قد أُتيحت لهم لإعادة توحيد إمبراطورية من الإمبراطوريات ، وإقامة دين للدولة ، ولذبح أسرهم ، وإنشاء عاصمة ولّسن معتقد « التجسيد » ، بمثل العدد الذي توفّره الملاحظة العيادية من الأمثلة عن أفراد كانوا بالفعل قد أقدموا دون أن يدروا على قتل أبيهم والزواج من أمهم . وفي الحالتين يتمثّل المعيار في قراءة الفظاعات النموذجية . فظاعات قَدَرٍ هاجم في كل مكان خارجاً وهو لم يستيقظ هنا إلا ليقول لنا : « كان ينبغي ان تمرّ أنت ايضاً بذلك ، من غير أن تصل مع هذا الى ذلك ، وسيكون عليك دوماً أن تصارع ذلك » . ووعي ما هو محتوم يُحرّر بقدر ما يُقيّد تقنيّعه . وكما أن « كل كائن بشري يرى مفروضاً عليه مهمة السيطرة على عقدة « أوديب » ، فإن على كل عهد سياسي جديد ، إذا لم يكن باستطاعته الإفلات من قانون إنشائه ، أن يفاوض الإمبراطور « قسطنطين » المختبيء داخله في أقل الظروف الممكنة رداءة . وها نحن أولاء اليوم يفصلنا عن حقيقتنا حاجز هشّ من اللامبالاة . وللإسهاب في شرح الرسالة إلى « فليس » فإن كل تكوين جماعي يحمل معها صغراً ، « قسطنطيناً أكبر » في مرحلة البذار والاستبهام ، ويخرج في كل حقبة أمام إنجاز حلمه المنقل إلى الواقع . وهو يرتعد من ذلك كثيراً أو قليلاً تبعاً لمدى الكبت الذي يفصل بين حالته وهو طفل

وحالته الراهنة . وإننا لندور على أنفسنا في تأسيس القسطنطينية - وهي المعنى الحقيقي دائرة معارف . وهذا هو التاريخ المحلي الذي يُراكِبُ مقالةً في أصول « الله » مع مختصر في التاريخ العالمي ووجيز في علم الأحلام . فلننظر عن كتب .

مذهب صحة الرأي هو أولاً مكان ، وليس أي مكان : مكان خطر ، فهو إذن محصن . ولا ترجع قيمة المضائق الاستراتيجية في الزمن إلى يومنا هذا . فهنا يواجه الناس الفُرس ، كما أنهم يجدون أنفسهم على مسافة لا بأس بها من نهر « الدانوب » ، أكثر حدود الإمبراطورية تعرّضاً للتهديد على يد السُرمطين والقُروط الزاحفين إليه مجتمعين . وقد اختار « قسطنطين » بلدة « بيزنطة » (بيزوس) الإغريقية موقعاً لغرس العاصمة الجديدة مؤثراً إياها على الإسكندرية أو أنطاكية (المدينة الرومانية الكبرى في الشرق) لأنها كانت تقدّم أفضل موقع - مفصل لكسر طوق حصارٍ ما . وبنيت « المدينة - الدولة » ووجهها إلى الشرق حصناً لقطع طريق البوسفور على البرابرة (وقد كان تُمثال « قسطنطين » الشهير القائم فوق عمود من حجر السَّمَاق ، وهو رمز المدينة ، يواجه « المشرق ») . ولسوف تكون نسخة « المدينة » الشرقية الخالدة (مجلس شيوخ ،حكام شرعيون ، الخ . . .) أنصح صحةً من الأصلية . وقد تمّ رسم حدود « روما » الثانية حقاً تبعاً للطقوس الأسطورية التي رافقت إنشاء الأولى ، أي بنذر فضاء محمي إلهياً ليكون محراباً : بعد « التكريس » الذي يُبطل صفة الدنس عن الفضاء المخصص يأتي « الإهداء » الذي يمهّر الانتهاء الديني . وينعكس الكلّ داخل عيط دائرة الأرثوذكسية ، وهي فكرة مقدّسة وسياسية معاً ، أي إقليمية . وفي بادئ الأمر كان أرثوذكسياً كل ما هو داخل الأسوار لأن كل ما لم يكن من القسطنطينية كان أجنبياً ، فهو إذن « بربري » . وهكذا وضع الجانب الطيّب في مقابل الجانب الخبيث من البوسفور (جانب الفُرس) . وها هي ذي الأرثوذكسية تسير جنباً إلى جنب مع رسم الحدود الفاصلة . وقد سبق أن قلنا إن العقيدة عبارة عن معقل . وها هوذا التقنين الأرثوذكسي يؤكّد ذلك . وتعريفه الأوّل موضعي بحث ، وهو نتيجة استراتيجية تقسيم جغرافي ، ولكنه أيضاً نتيجة جُغرافياً كانت بالضبط ذات فائدة استراتيجية : كانت الأرثوذكسية تعني أولاً بيزنطة - المساحة - أي تدبير شؤون أرضٍ إقليميةٍ إداريةٍ ما - وهو معنى أصلي سوف يتّسع عما قليل ليفيد الإخلاص لمبدأ « نقيّة » الديني - بوصفه استعارة دينية لانتها

سياسي - وسوف تكون الأثوزكسية أخيراً « علامة فارقة نهائية لما هو روماني » ، او حاجز هوية أسمى .

والتراصف بأنحاء المنبع « إيمان - ملك - قانون » بلحم بأنحاء المصب ، ولأجل طويل ، حلقات تحقق الهوية في سلسلة ، وهي كمال الإيمان والإخلاص للملك ومراعاة القوانين ، محوّلًا في الوقت ذاته الهراطقات إلى « جُرح بحق الشأن العام » . ود شرعية الإمبراطورية والأثوزكسية لا تنقسمان لأن إرث روما لا يتوزّع (داغرون) . وليست الأثوزكسية هي التي صنعت العاصمة بل العكس . وقد رسم « قسطنطين » المجموع المغلق على الأرض أولاً (بسانان الرمح كما تقول الأسطورة) ثم « في النصوص » . وكما أن وحدة الإمبراطورية لم تُعد بالانتقال من الجزء إلى الكل بل بدماج الأجزاء في كلٍّ مُعطى سابقاً فإن وحدة الدين الكاثوليكي (المكفولة بشمولية التشريع المنبثق من المجامع الدينية وحدها) ليست نتاجاً تأليفياً بين أقسام من عقيدة مضاف بعضها إلى بعض : على الرغم من إعداد العقيدة خلال وقت طويل في التاريخ ، وأثناء تقلبات كثيرة في صروف الدهر ، فإنها ليست بحد ذاتها تاريخية لأنها سجلت نفسها في المكان ، على الفور ومنذ بداياتها ، شكلاً مغلقاً ومنظماً سلفاً وذا هندسة متغيرة .

لقد عمد « قسطنطين » - « قيوان^(١) الرب » - إلى تحصينات دائرية موحدة المركز أملاها عليه منطق دفاع متدرج وإن سكونياً : المُعتد « بجلى الدين وسوره الواقى » ؛ والدين « سور الإمبراطورية الواقى ومجلاها » ؛ و « المدينة » الجديدة درع الدين الجديد (« حرز » اللاتينية) ، وقد بُنيت أسوارها قبل بناء بيوتها (التي سبقت بلورها وجود السكان) . لقد كان موجد الاستقرار يعمل بعلامات ومن دون عمليات نهائية^(٢) . فقد كانت فكرة الحدود في دماء هذا الرجل إن جاز التعبير . وإذا كان قد وُلد عند أطراف

(١) قيوان (سيستيان لوپريستر) - « ولد عام ١٦٣٣ ومات عام ١٧٠٧ م » - هو مارشال فرنسا . وقد اشتهر بأعمال تحصين الملكة ، وإنشاء المرايا والأبنية ، وتحسين فنون الهجوم الحربي ، وريح عدة معارك حاسمة . وقد استعار المؤلف اسمه لـ « قسطنطين » فجعله « قيوان الرب » ليؤكد أن ما قام به من تحصين مدينة القسطنطينية كان عملاً « حربيًا » دفاع « ديني » . (المترجم)

(٢) استخدم الكاتب (dé - finitions) التي لو لم يفصل بين حريتها (de) معنى الهي و (finitions) معنى العمليات النهائية لإنحاز أمر من الأمور لأفادت معنى (التعريفات) أو (التحديدات) . والمقصود أن قسطنطين كان يرسم الحدود للأشياء قبل أن ينتهي من إنجازها . (المترجم)

الإمبراطورية وربي على الحدود في مهنة السلاح ، وإذ كان قد ألف التخموم البرونونية والجرمانية والإسبانية ، فقد يكون أمضى حياته متربصاً على جميع طرق العسس الممكنة - الدينية والجغرافية والمؤسسية . وتُفَعِّل دائرة الإله الواحد - المعروضة أطروحة في « نيقية » عام ٣٢٥ - وحدة الإمبراطورية المرمّعة . علماً بأن المفارقة تتمثل في أنه وجب ان يُضغَط إلى أقصى درجة تقدسُ الإمبراطورية الرومانية المتأخرة الشائع الطافي ، بتركيزه في شخص المسيح لتوسيع فلك السيادة الإمبراطورية وتأكيدِه .

وتشاء الأسطورة أن يكون « قسطنطين » قد اعتنق المسيحية عشية معركة شاقة - في عام ٣١٢ وهو تاريخ « جسر ميلقيوس » - واثناء ترقبها ، بعد عدة تعويمات وبعض الاعتناقات التجريبية لعقائد دينية أخرى . وإذ كانت العادة في ذلك الوقت أن يتم الإقناع عن طريق « الدوافع التأليهية الغرزية » فقد كان يهَمُّ ألا يُخطأ في نوع الألوهة . ونعلم في الواقع أنه لم يؤمن حقاً إلا عشية موته (عن طريق حساب كان شائعاً حينئذٍ ، حساب كان يتيح للمرء أن يصل إلى « السماء » بأقل عدد من الخطايا) وأن إيمانه على الرغم من كونه مستنداً ومدعوماً بانتصاراته العسكرية لم يكن فيه شيء من الانخراط الصوفي أو من نذر النفس بلا مقابل . وحسب رأي « زوزيم » كان « قسطنطين » إنساناً بلا مبدأ ، وكان دغماييناً الأول انتهازياً بلا قيد ولا شرط . وما كان ليلتزم قضية المسيح إلا وفقاً لحساب مصالح . بيد أن التفسير السيكولوجي - سواء كان صائباً أو خطأ - لا يستطيع إخفاء المنطق السياسي في الخيار القسطنطيني، ولا فرصة تحويل سر « التجسيد » إلى مركز ثقل للاعتقادات الجماعية بعد « الاستيلاء على السلطة » نهائياً .

وكان أن حملت المسيحية إلى الامبراطور أولاً كضالة غياب . . فعلى غرار الآلهة الأفلاطونية الجديدة كان إله المسيحي إلهاً محجوباً لا يبلغه الأحياء البسطاء . فلم يكن في مقدور أحد رؤية المسيح ميتاً ، بينما كان الأباطرة المؤفون الذين كان التعبد لهم يؤمن حتى ذلك الحين وحدة « الإمبراطورية » غير مصدقين أبداً لأنه كان في وسع جميع الناس رؤيتهم بالصورة أو شخصياً^(١) . ويقال إن « قسطنطين » كان قد جرّب في وقت من

(١) يُقرأ حول هذه المسألة المتناظر فيها ما جاء في كتاب « الحمر والسيرك » (لوسوي ، ١٩٧٦) - لـ « بول فيس » ، ص ٥٦٠ - ٥٨٩ ، « تأليه الأباطرة وفكرة الحادية الحارقة » . ويصغى أصغر إيصاح (صحيح ونركبي) هو الذي جاء به « سيرلو » و « توندريرو » : « منافع للمسيحية ، عبادة العاملين في الحضارة الإغريقية - الرومانية » (ديكله ، ١٩٥٧) .

الأوقات شعار « الشمس التي لا تَقْهَر » - صورة « الملك » السماوي - مبدأ لجميع الكلمة . وهو اليوم بعيد جداً في الزمن ولكنه ما زال أكثر وضوحاً من ضوء النهار . وكان إله المسيحيين يُلقَّب « شمس العدالة » ، ولكنه كان يتمتع بأنه غير مرئي وأنه لا يدقُّ سوى القلوب . ومن عهد « قيصر » الذي انتُخب في حياته حبراً أعظم (وألَّهُ بعد موته من قبل ابنه بالتبني « أوغست ») إلى « ديوكليسيان » كان التأليه المتزايد لشخص الإمبراطور يسير جنباً إلى جنب مع خلخلة متزايدة لتماسك « الإمبراطورية » السياسي . وكانت عبادة « الدولة » التي اشاعها الأباطرة تلهت وهي تتنفخ فتقوض أسس « الدولة » . وحسب رأي « سويتون » فإنه لم يكن من حق أحد من الأحياء أن يُعتبر إلهاً ، والواقع أن الإمبراطور لم يكن في أول عهد « الإمبراطورية » إلهاً بل « متألهً » أو « عبقرياً » مُتمثلاً بالنسب أو مُبجَّلاً بوصفه أبا الوطن ، إله البيت الكبير كما عند الرومان . ولم تكن العبادة موجهة كذلك إلّا إلى الوظيفة - لأن التأليه كان للشخص ، ولكن بعد الوفاة . ومعلوم أن التطور كان قد انتقل بالقضية من العاهل النوراني الألوهية إلى الإله المجسّد - فبعد انقضاء أسرة « سيفير » الحاكمة مثلاً غدا الأباطرة يُدْعَوْنَ « آلهة » بشكل مباشر . وأفضى تأليه الأباطرة تأليهاً كاملاً إلى تفكك « الامبراطورية » الرومانية ، وذلك ليس فقط بسبب دوران متسارع فوق القمة وإنما أيضاً بسبب الوهيات كثيرة طارئة من كل جنس حدث بـ « بيترون » إلى القول : « إن بلدنا يقدّم حشداً من الألوهيات يسهل معها الوقوع على إله أكثر مما يسهل الوقوع على إنسان » (١) . وعند موت « ديوكليسيان » مثلاً كان هناك سبعة خلفاء ، جميعهم « أجلاء » ومتألمون ، لاقتسام « الامبراطورية » فيما بينهم . فبأي إله يُلاذ ؟ وقد أثار التضخّم في دوالّ القدسي ، وهو يقلل من قيمة الدلالة ، مردوداً تنظيمياً متدنياً جداً للعبادات الدينية . فكان المثال يتدل نفسه وهو يتأنس حتى فقد الحكم المركزي احتياطيه من الذهب . ولم تكن الوحدة السياسية مرهونة بفجوة أولى . فطلاق العقليّة الدينية الجديدة ذات الصبغة الشرقية والمؤاتية لاستعلائية متزايدة لما هو إلهي ، من المقوليّة المتزايدة لشرعية « القياصرة » ، جعل الحاجة الى غياب مُحَدِّث للاستقرار في هذه الدنيا جليّة واضحة . باعتبار طَفْو الأساس الماوراء السياسي للاتخراط السياسي مانعاً من تحويل السلطة

(١) بيترون ، « افانج » ، ط . ه .

تحويلاً منتظماً وسلمياً .

وسوف تتمثل ضربة « داود الجديد » العبقريّة في هذا الظرف بالفهم (فهماً حدسياً) أنه ليس هناك - ولا يمكن أن يكون - من نفوذ شخصي لأن كل إمرة هي قائممقامية . فما إن يتلقب الامبراطور حُبراً أعظم حتى ينزل بوصفه شخصاً فرداً من فوق المذابح وترتفع « الإمبراطورية » فوقها « تلقائياً » بوصفها هيئة جماعية . وتكتسب شخصية المقدّس الاجتماعي (الـ « نحن » هو « أنا ») الحقيقية كل شيء من نزع الصفة الشخصية الظاهري عن الحكم (لا يهتم شخصي كثيراً ، فإليكُم يرجع أمر سلطاني) . وقد أنكر « قسطنطين » الألوهية على نفسه وهو يتخلّص من زيفها ويلصقها بـ « الآخر » ؛ وغداً ممكناً مذكاً أن يحكم ، أي أن يتكلّم باسم « الآخر » من غير أن يثير الضحك . وكان تخفيض الرتبة الظاهري في سلسلة الرتب الإلهية مفتاحاً لإعادة بناء قوّة . والذي أسلمه زعيم « المدينة » الأرضية بهذا التخفيض الى زوجة المسيح ممثلة « مدينة الرب » استعادة مضاعفاً مائة ضعف في السلطة السياسية . ولم يعد الامبراطور بعد « قسطنطين » يُلقب « الحاكم الأعظم قيصر » بل « سيدنا » . واستبدال « الحكم » بـ « السيادة » هو عكس « الإنقاص من القدرات » تماماً . لأن الجلالة غير مباشرة : لا تنبثق من إنسان بل تنعكس عليه . وإذا أقسم « قسطنطين » على الإخلاص للمسيح ، وهو الوسيط المثالي ، فقد أعاد الحدود التي كانت في طريقها إلى العفاء بين المستويين البشري والإلهي ، وأقام نفسه وسيطاً فاعلاً : غدت عبادة الإمبراطور الشكل الذي نكتسيه عبادة المسيح . وألفى سكان الإمبراطورية أنفسهم شعب الرب . وإنه لولاء مضمون (مبدئياً) .

وليس الانقطاع بين « ديوكليسيان » و « قسطنطين » في غائبة العمل الإمبراطوري : تأمين التماسك لإمبراطورية متمددة بإزاء التوترات الارتكاسية في الداخل والخارج (ضغوط بربرية ، أزمة إقتصادية ، الخ . . .) ؛ بل في الوسائل الكفيلة بتبليغها . وقد كان مختلف رؤساء الدولة شبه واعين أن « التجديد » السياسي يمرّ بـ « تصحيح » ديني . و « قسطنطين » هو وحده الذي حزر أن « الدولة » الكاملة ستكون « دولة » النقص . وما هو ذا تبعاً لمحاسبة تتعلّق بأمور عدم الكمال يركّز على المسيح ويراهن على الندرة ويفرّغ ما حوله ويكسب . ويراهن « ديوكليسيان » وخلفاؤه على أسماء التفضيل (جوبيتير أعظم الآلهة) ويُفرّقون السوق بإخلاء المسرح للإلهي ولا يصلون إلى شيء .

وفي الوقت الذي كان فيه شيء مطلق قادراً وحده على إنفاذ العلاقات بين مختلف أجزاء « الامبراطورية » لم يكن الأباطرة الوثنيون يملكون الوسائل الدينية لحكمهم المطلق الذي كانوا يبحثون عنه عبثاً في تدعيم عبادة الامبراطور أو في رجعة إلى التقاليد القديمة أو في مراكمة العبادات المحلية . ووفر « قسطنطين » لنفسه هذه الوسائل بعملية طرح فجرد شخصه من نعمت التبعد ليخلق التبعية بطريقة غير مباشرة . فهو ليس مالكا بل مستودع مؤتمن . ولقد اختار الإمبراطور الإله الواحد والحاكم الواحد . وإنها لصيغة أعطي فأعطيك في مرسوم « ميلانو » . وصيغة أنا أجعل قدسيك (في الوقت المحدد) شأناً من شؤون الدولة ، وأنت تجعل دولتي من الأقداس . بيد أنه كان ينبغي ، في الوقت المحدد ، وبشكل منطقي ، أن يتنصر المؤسس على المؤسس ؛ وأن تبقى المؤسسة الكنسية بعد انهيار « الامبراطورية » ؛ وأن تبقى الإمبرالية المسيحية بعد المسيحية الامبراطورية^(١) .

وبذلك كان « قسطنطين » يعالج الفوضى المتفاقمة الناجمة عن جمع لا تميز فيه لأله أغراب في « پانتيون » مركزي . وبقدر ما يرحب الإقليم السياسي الواجب تغطيته تنقص الحاجة الى الاستنجد بالأشياء المطلقة ، وحين تجتاز عتبة جغرافية أو ديمغرافية معينة يتأكد فضل مردود الإله الواحد . وتعبد الأله هو ترف الجمهوريات المكتومة والمدن المتواضعة الصغيرة المساحة .

وتفأقم الداعي التوحيدى يعقلن التوظيف السياسى بشكل تلقائى . والحق إن التعامل مع غائب أسهل من التعامل مع عدة غائبين . ولسوف يتيح الاقتصاد في الغياب من فوق أن تقتصد الزمرة في الاعتقاد (أم الإنفاق) من تحت : تنخفض بمقدار ذلك تكاليف السلطة . وكلما قل عدد « الثقب » قل عدد « التسربات » . وكلما كان معيار الإحالة أندر زاد التماسك والحرص . ومبدأ العلة الكافية : عندما يكون لأبرشية عدة قديسين وترغب في الدوام تنتهي بتكريس نفسها لقديس واحد . والعلوم الاجتماعية

(١) « كان « قسطنطين » قد اعترف مد عام ٣١٨ للأساقفة سلطة قضائية تحوّلهم سحب الدعوى من المحاكم العادية ، وفي هذه الحال يكون الحكم الأساقفي نافذاً من غير استئناف . وهكذا أولد ما سوف يكون بعد ذلك « امتياز المحكمة » الذي يصح الكنيسة حارج القانون المشترك وعونه ويحولها سلطة كاملة بزعامة سلطة الأمير » (مارسيل سيمون ، أرتو ، ١٩٧٢)

الباحثة في العدل الإلهي (أو علوم الاجتماع التي تعالج موضوع العدالة) تبلغ بانتصارها أبعد الغايات مع إله فرد ، يشهد بذلك ازدحام « الامبراطورية » الرومانية بالآلهة ، كما يشهد به اليوم طابع المثالث النظرية غير القابل للحياة (« الماركسية - اللينينية - الماوية ») وطابع المثالي الشكليّ البحث (« الماركسية - اللينينية ») . فليس للمجتمع السوفياتي في الواقع سوى مؤسس إلهي واحد : لينين . والمجتمعات الشيوعية المضادة في الغرب - وقد كانت تنذر نفسها لـ « ماركس - إنغلز - لينين » - اضطرت في النهاية إلى اختيار عنصر إحالة واحد . ويعثر على ظاهرة تصفية مماثلة في المجتمعات الصغيرة التي نمت على الجذع المسيحي : اتضح أن الفرق التي حاولت أن تجعل الله اشتراكياً بإعادة دمج في حياة الزمرة اليومية أقل قابلية للعيش (أو أسهل حذفاً) من « الكنائس » الأشد منها صراحة في احترام الاستعلائية الإلهية ، وقد حافظت على تناقض حاد بين الحياة الدنيوية والحياة القدسية . وبالجملة فإنه إذا كانت عملية نظم الناس في زمرة تفترض وجود شيء مطلق فإن جعل المطلق جماعياً ينهك الجماعة . ولأنّ يتحاب الناس عبر مستعل فرد فذلك أقل مشقة من عبادة بعضهم بعضاً (كما كان يفعل على نحو ما « الألبيجوازيون »^(١) و « البوغوميليون »^(٢) و « الموتانيون »^(٣) الخ . . .)

ومع ذلك فقد كان ينبغي أن يتأكد الزعيم من مصدره . وبالفعل فإن غيبوبة الملك الإلهي كادت تنقل من حضور إلهي يفوق الحد إلى غياب إلهي يفوق الحد بحفرها بؤناً لا يمكن التغلب عليه بين البشر والله ، أي بين رعايا وعاهلهم . ومن هنا إلحاح « قسطنطين » على جعل زملائه - الأساقفة يتبنون سر « التجسيد » معتقداً . وعندها نمت نزعة شديدة الخطر على استقرار المؤسسات تتمثل في إنكار ألوهية المسيح . فإذا كان هذا الأخير إنساناً كغيره من الناس فما الداعي لطاعة ممثليه ؟ وهكذا نشأ أخيراً الرهان على أخطر هرطقة عُرِفَت في ذلك الوقت : الأريوسية^(٤) .

(١) فرقة ملقوبة انتشرت منذ القرن الثاني عشر في بواحي « ألب » جوبي فرنسا فأمر البابا أنوست الثالث شر حملة صليبية عليها عام ١٢٠٩ م ، وتم القضاء عليها نهائياً عام ١٢١٣ م (المترجم)

(٢) هراطقة بلغار في القرن الثاني عشر استمدت الفرقة المذكورة أعلاه عقيدتها من عقيدتهم (المترجم)

(٣) أتباع « مونتوس » ، وهو هرطيق فرعجي (آسيا الصغرى) من القرن الحادي عشر كان يعتقد بأن عودة المسيح إلى الحياة في يوم التشور وشيكة الحدوث (المترجم) .

(٤) مذهب أريوس الإسكندراني (٢٥٦ - ٣٣٦ م) الذي ينكر وحدة جوهر الاقانيم الثلاثة وبالتالي ألوهية المسيح (المترجم) .

فإذا كان الله (أو الكلمة) موجوداً بكنيته « في » المسيح فإن الورع الشمعي معرض للخلط بين الأب والابن ، ولخدمة الأول عن طريق أجناس الثاني الخيالية وحدها . وهو انحراف وثني ثار عليه « أريوس » الذي شدد على تمييز الطبائع للمحافظ على هوية الأب ثم بلغ بمنصر « الإنسان » في المسيح إلى أقصى الدرجات لكي يستعيد عنصر « الله » كامل استعلائه ومفارقته . فلقد وُلد المسيح سنة كذا وفي يوم كيت في الساعة كذا ؛ وأما الله مبدأ جميع الكائنات فلم يولد . وقد ضَمَّ الله إلى ذاته « الكلمة » ، ولكن « مَرَّحِينَ » من الدهر لم تكن فيه « الكلمة » موجودة ، وبالتالي لم يكن تجسيد « الكلمة » موجوداً هو الآخر . وليس المسيح عَرَضاً ، ولكن الجوهر لا يَمَرُّ عبره ، وقد كان من الممكن عند الاقتضاء أن يستغني عنه . وكانت الأريوسية تُسَلِّمُ بقدرات يسوع الإلهية لا بالطبيعة الإلهية في شخصه المادي . فإذا كان « الجسد » والحالة هذه أجنبياً عن « الكلمة » فإنه يَتَنَجَّ عن ذلك أن في وسع المرء أن يكون أجنبياً عن « جسد المسيح » الذي هو « الكنيسة » مُسَيَّرَةٌ من خليفة « بطرس » ، أن يكون كذلك من غير أن يخرج عن طاعة أسقفه . ومن المستحيل مساءلة النَّسَب الذي يربط المسيح بالله أبيه من غير أن تثار عاجلاً أو آجلاً عبر ربط غير مباشر ، وإن محتوماً ، مسألة واجب الطاعة لـ « زوجة المسيح » - لرئيسها وللسلسلة الرؤساء الصادرين عنه . بدءاً بأولهم جميعاً : الامبراطور الأسقف .

وإذا شاركت « الكنيسة » من ناحية في « جسد » بشري جداً فإنها لا تَتَحَدَّى ولا تَتَحَدَّى : لن يقدِّم لها العلمانيون أنفسهم واجبات العباداة ، أو ، بالفرنسية الفصيحة : لن يدفعوا قطَّ الضريبة . فما الداعي إلى أن تُخدم زوجة إنسان ككُلِّ الناس ، حتى وإن كان أسمى رتبة ؟ وعلى العكس من ذلك فإنها إذا كانت تمثل كائناً ذي طبيعة إلهية تامة فما العلاقة الممكن قيامها بين هذا الربِّ وخدمه المعينين ، ولماذا إذن المرور في أقصى تقدير بالمؤسسة الدنيوية لاقامة علاقة بيننا وبين «هـ» . وفي الحالة الأولى ترتكب الجاذبية الكنسية خطيئة بسبب الغياب ، ولا لزوم لها في الحالة الثانية . وقد اضطر « التجسيد » إلى فتح طريق له بين الرمضاء والنار لأن كل حلٍّ متطرّف كان يعرّض أسس السلطة السياسية للخطر . وصدر القلق الأول عن « قسطنطين » المفطور إمبراطوراً والمتشبّث بأن يبقى كذلك .

ولكي يحافظ على الوحدة السياسية لـ « دولة » آمن استقرارها (على الأقل في مدى عهد) كان عليه مهما كلف الأمر أن « يبنى بالباطون » قاعدتها المقدسة . وبصورة عامة فإنه كلما ازداد الحكم مركزيّة ازدادت حاجته إلى البسيط والمتجانس . وكانت المبالغة آنذاك في التمييز بين طبيعتي المسيح تعرّض السلطة الامبراطورية الجديدة للاضمحلال بفصلها إلى أبعد حدّ بين السلطتين الروحية والزمنية ، أي بين الشرعية والقانونية . وكان من مصلحة « قسطنطين » أن يتوحد من جديد في المسيح . فاستدعى إلى « نيقية » كلّ من وصلت إليه يده من الأساقفة وفرض عليهم بلا تحفّظ ما ينتظره منهم : مذكرة توليفية تهدم آمال الآريين . وفي عام ٣٢٥ م أعلن « الابن » « مولوداً لا مخلوقاً » وبالتالي ربّاً حقيقياً صادراً عن الربّ الحقيقي . وأصبح سرّ « التجسيد » أول أركان الايمان في « كنيسة الدولة » . وإنه لتاريخ هامّ : عام ٣٢٥ م الذي كان من الممكن أن يكون بداية تاريخنا .

ويغلق السلام الفسطنطيني فصلاً من تاريخ العالم ، ولكنه يفتح واسعاً كتابنا في اللاهوت السياسي ، وبالتالي عهداً طويلاً ومُعقداً من أعمال العنف من المستحيل إدراجها في الشبكة الوديعة الخاصة بمقولتنا الأكاديمية . لأن المناظرة اللاهوتية سياسية وقومية وتأويلية وعسكرية وما ورائية في آن . وقد مرّقت مناقشة مُعَتَقَد « التجسيد » المشرق المسيحي برّمته قروناً طويلة . وإذا كان قد قُدِّر للغرب أن يكون أقلّ تعرّضاً للزعزعة فلأنه كان ببساطة أكثر بربرية . فما كان الصراع الكبير بين الأريوسيين والقائلين بالطبيعة الواحدة الذين أرادوا تغليب العنصر الإلهي في المسيح بلجوثهم الى أقصى حدود المناقضة ليمر بالغرب ، فغدّت بيزنطة مختبر حضارتنا المنطقي . وليس في ذلك ما يثير الدهشة إذا صدقت نيتنا في التذكّر بأن المسيحية دين شرقي ، وأنها تكلمت وفكرت في بادئ الأمر باللغة الاغريقية لأنها كانت لغة الشرق الهلّيني آخر بور الكلاسيكية ؛ وأن « البرابرة » اجتاحوا الغرب الإمبراطوري في حين لم يحدث في إمبراطورية الشرق الرومانية التي عفت عنها الاجتياحات أي انقطاع بين « العهد القديمة » و « العصر الوسيط » . وفي هذا الجزء المُجَنَّب وحده من العالم كان من الممكن أن ينجح السبك الفريد الذي لا بدّ منه منطقياً واصطلاحاً واستجابة للشغف الشعبي في أن يكون طابعاً لتلك الحروب البارة الدموية التي جرت المراهنة فيها آخر الأمر على ما

لا يكاد يذكر بين المثبتين بالمسيح المتماهي في « الكلمة » وأنصار المسيح شبيهاً بـ « الكلمة » .

وتتنظم المرطقات المتخاصمة بشكل صريح في أحزاب سياسية - وفي هذه التناهات القامضة (التي لا يزال المتخصصون يجدون عناء في رسم خريطتها) يستخدم المؤرخون الكاثوليك لـ « الكنيسة » اللغة السياسية خيطاً هادياً (وهم يذكرون مثلاً « الحزب النيفي » أو « اليسار الأريوسي المتطرف » أو حتى « تحالفاً واسعاً لأغلبية مضادة لأريوس ») . وحين كان أساقفة مختلف مقاطعات العالم المسيحي الوليد ورؤساء المدارس فيها يبدؤون حملتهم الانتخابية بشكل مراسلات كانوا يُنهونها بصورة عامة بـ « قوة السلاح » . وبين الأمرين كان من الممكن أن تفيد معاهدة دغماتية كمذكّرة دبلوماسية ؛ ونعت محل آخر كإنذار . وكان ترقّب نتائج المجمع المتابعة يدع جمهرة الحواضر مبهورة الأنفاس (لم تكن القضية تتمثل في معرفة مَنْ مِنَ اليسار أو اليمين سيؤلف الحكومة بل مَنْ سيتصر ، الأساسي أو النذ) . فتن ومعارك لا تبقي ولا تذر ، واحتجاز رهائن : إنه لَيُتوهم كل التوهم أن اللاهوت كان يرمّز مواجهات قومية ذات أساس اقتصادي أحياناً ، ولكن كان الاقتتال يدور واسعاً من أجل شيء لا يكاد يُذكر طوال ثلاثة قرون . فمن أين هذه المفارقة : لقد نوقشت بنى « الغرب » وقرّرت في « الشرق » . حيث كُؤن مُدرك النواة المتحرّكة لغزوة للعالم .

وسرّ « التجسيد » هو الحدث المركزي في ثقافتنا . الحدث الذي أطلق أحداثنا كبداً هو في الوقت نفسه منظم ومحرك ذو انطلاق ثلاثي : علمي وجمالي وسياسي . وهناك التجربة المضادة : في الأماكن التي لم يمرّ بها مُعتقد « قسطنطين » لم يظهر المنظور التصويري ولا العلاقة الثابتة بين سلسلتين من الظواهر القابلة للملاحظة بالعين المجردة ولا التاريخ بوصفه فكرة ملحمية وملحمة فكرة . « سؤال » : لماذا صلّح الفضاء الغربي بعد « العهود القديمة » ، الفضاء الذي تمّ إعلامه على يد الديانة المسيحية ، لأن يكون منذ القرن السادس عشر أرضاً فضلى ومنضدة تجارب لعلوم الطبيعة والفنون التشكيلية - الرسم في القرن الخامس عشر والسنيما في القرن العشرين - وفلسفات التاريخ الكبرى ، فلسفات القرن التاسع عشر ؟ بكلام آخر : ما السبب الذي جعل « الغرب » اليوم يغزو الكوكب وهو يصنع من ثقافت « هـ » الفكرية والمادية « الـ » حضارة العالمية ؟ وإذا لم يكن

بالطبع من جواب بسيط على هذا السؤال ولا من علة وحيدة لهذه الخزمة من المصائر فإن كل جواب قد ينزع من تحت هذا الانتشار للقوى قاعدته اللاهوتية سوف يصدر عن سداجة ، أي عن حدائث .

و « التجسيد » المسيحي هو أولاً في أصل « إيماننا السياسي » . فإذا قبل « الرب » المسيحي أن يولد ويموت لفدائنا فقد أضفى القداسة على تاريخنا الديني بإعطائه معنى ، معنى واحداً . وعندما تراكب تراكباً مُحْكَمًا عالمُ الحسّ المعقول وعالمُ الحدث الذي لا رجعة فيه . والاعتقاد بهذا الربّ - المسار معناه الاعتقاد بأن التاريخ لا يصدر عن عبث آتياً من لا شيء ، ذاهباً إلى لا شيء ، خطوة بخطوة . والاعتقاد بالتاريخ - المسار معناه أن المستعني يصدر « في » المثولية بشكل يجعل جميع طرق الوصول إلى الاستعلائية تمرّ في المقابل « بـ » المثولية . وهو الشرط الأول لإمكان كون السياسة فناً أسمى أو الخلاص راحةً سياسية . فمذ تركّز « العقل الأول » العقلائي برمته في الواقع عدا في مكتنا أن نركّز بدورنا كآلية الواقع ببنينا عقلانيتها المستترة . وهو الشرط الأول في إمكان كون التاريخ علماً أسمى تخضع له « فعالية » الخلاصات الجماعية . وإذا كانت « الكلمة » التي سكنت « السماء » قد هبطت إلى الأرض لتعاني عليها الآلام من أجل كل إنسان فإن على كل إنسان أن يتألم على الأرض ، ولكن عارفاً بالأمر ، لبلوغ السماء . و « الانسان السياسي » هو الاسم الآخر لـ « الانسان العابر » الذي هو نفسه نتيجة محاكاة ليسوع المسيح المبعوث من « أبيه » لرحلة في زمن البشر لمعالجته من داخل . والفكرة القائلة بإمكان وجود « فاعل للتاريخ » ، فاعل واحد (البشرية ، الأمة ، البروليتاريا) ، ورحلة في « التاريخ » ، رحلة واحدة (تتأبّع أنماط الإنتاج وأعمار الفكر البشري ومراحل النمو التقني وفقاً لحظ واحد) ، ونهاية للتاريخ (أو لما قبل التاريخ) ، نهاية واحدة (الثورة الاشتراكية ، جمعية الأمم ، الاحترام العالمي لحقوق الانسان)- إن هذه الفكرة طالما بدت لنا بدسيسة . وإذا لم تكن البدهاية قد اتضحت وعيشت حقاً إلا في « الغرب » المسيحي بشكل مقالة في « التاريخ » (تاريخ واحد في كل مرة) فلأنها كانت تعبّر عن افتراض لاهوتي مسبق فريد هو أن « إلهاً » واحداً اشترع لكل الناس بواسطة « ابن وحيد » ، المسيح . ومن هنا نجم أول ما نجم أن جسد المسيح ، « الكنيسة » الرسولية الرومانية ، لا يمكن إلا أن يكون فذاً و « كاثوليكيّاً » (كما لم يمكن فيما بعد أن

تكون الأمة النائرة سوى « الأمة الكبرى » ، والحزب السياسي « الطليعي » أخيراً سوى « الد » « حزب » . والمباركات البايوتية « من فوق شرفة كنيسة القديس بطرس ، ووجدانية « الابن » وشمولية « الرسالة » مترابطة فيما بينها . ولو لم يكن المسيح « رباً » بشكل كامل وكلي ، أي لو كان له أخ أصغر ، لما أمكن وجود أي فلسفة من فلسفاتنا الحديثة عن التاريخ (ولا أن تكون معقولة من غير أن تثير الضحك ، ولا صالحة لأن تعاش من غير أن تستدرّ الدموع) . وما كان مجرد إمكان وجود علاقة تعادل نظيري - في نظرنا كلا أدريين - بين خطاب (منطقي) وسلوك (سياسي) ، أو شيء يشبه منطقاً سياسياً (ترابط ، تسلسل ، خطأ) ، ما كان ذلك ليؤثر في تاريخنا الآن (« نطالب بإيضاحات . . . ») لو قُطعت الجسور بين « الله » والخطاة ، بين « الساء » والخطاة ، بين « السماء » والأرض ، بين الكلمة والجسد . ويعود شغفنا - استراتيجية ودعاية - في برجة عشنا وشرفنا ونسوبغها هو الآخر إلى آية القديس يوحنا بواسطة « قسطنطين » .

وما كان الأمر بعد وفاة « قسطنطين » ليتعدى تفسير رباط كان يستتر وراءه لا متصورُ زمننا ، هذا اللامتصورُ الذي كان قد بدأ يثير في حينه مشكلة .

لقد كان المسيح مثلك ومثلي من لحم وقابلاً للفساد ، « و » مختلفاً عن كل الناس لأن جسده كان « الكلمة » خالدة ومستعالية . ولا نفيذ « الواو » عملية « جمع » لأنه لم يكن هناك سوى فرد واحد هو هو . بل نفيذ « اتحداً » : تتحد في شخص المسيح طبيعتان ، الإلهية والإنسانية . فكيف تمّ هذا الاتحاد ، وتبعاً لأي نسق ولأية علاقات ؟ وكيف يمكن أن يساوي اثنان واحداً ؟

وفي وسع المرء أن يستغرب كيف أتاح مبدأ أساسي في الحقائق المسيحية ، أي طبيعة المسيح الإلهية ، المجال لمثل هذا القدر من الشكوك ومواقف التردد في التقرير . وكيف كان كل قرار مبدئي متخذ باتجاه المنع ينعكس حتماً باتجاه المصّب على تنظيم السلطة الكنسية . « إن تقسيمات السلطة تنزلق بين صفحات ملف العقديّة . وبهذا المعنى يستحق التأمل اللاهوتي في « التجسيد » أن يُقرأ وكأنه قواعد لغة خاصة بالدولة^(١) . وقد

(١) « يمار عرپوليه » من قسطنطين الى شارلاني أو التدريس الكسبي الإعدائي للسلطات » (تاريخ الإيديولوجيات ، هاشيت ، ج ١) .

أوضحت الابانة عن ذلك تكوين « الكنيسة » جهازاً سلطوياً وحيداً ومركزاً . وتبعت مسيرة المعتقدات خلال « المجامع » السبعة الأولى خطاً إقامة البنى التنظيمية داخل « الكنيسة » بهرمٍ مراكزها وحواضرها وبطريركياتها . والعقيدة المسيحية بوصفها توليفة متكاملة هي نتيجة حُكم . وقد « انطلت » التوليفة بواسطة « التجسيد » محور النظام التراتبي . وانتهت عمليات الطُفُو الناجمة عن تفسير الكتب المقدسة في الوقت الذي انتهت فيه عمليات ترجيح نفوذ السلطة المركزية بـ « تثبيت » معتقد « التجسيد » . وإن ما يمكن أن يكون لا عقلانياً في تعريف حقيقة دينية ، ونظراً لذلك في محتوى هذه العقيدة لَيَجْدُ تماسكه في ضوء التلاحم المُسيخ بهذا النحو على إقليم عُقْدي وجغرافي مهتد بالانفجار من جرّاء زُعازع المرطقة . وعلى العكس من ذلك فإن هذه الأخيرة تبدو كأنها أرادت عقلنة « الوحي » بحذف أحد العنصرين اللذين يصنع اتحدهما بالتحديد السرّ المشترك بين شخص المسيح وطبيعة الحكومات . وينبغي أن يُواجه روح تحليلي مكوّن تكويناً طبيعياً ومستتيراً بمبادئ الهوية المنطقية البسيطة ، ومبادئ اللاتناقض ، الخ . . أن يُواجه بازاء « الانسان - الرب » نوعاً من الإخراج : إذا كان إنساناً فإنه ليس رباً حقاً ، وإذا كان رباً فإنه ليس إنساناً حقاً . وكذلك : إذا كان في المسيح طبيعتان فإن ذلك يعني أن له شخصين ، وكيف يمكن لشخصين أن يكونا شخصاً واحداً ؟ وبقبول اللامعقولة بحذافيرها يكون السرّ قد سجّل في النهاية بالفاظ صوفية عقلانية من نمط توجيهي لا يزال مستعصياً على التحليل .

وبعد مجمع « ايفيزيا » (عام ٤٣١ م) الذي أخفق في التوفيق بين الآراء المتعارضة جاء أخيراً مجمع « خلقدونيا » (عام ٤٥١ م) الذي حمل إليه القديس « سيريل الإسكندراي » ، حكيم « التجسيد » ، الحلّ - المعجزة الذي عثر على حدّ وسط بين الرأي المغالي في القول بالطبيعة البشرية داخل شخص المسيح والرأي الفائل بقدر كافٍ من هذه الطبيعة . ولسوف يشيع هذا الحلّ ويفرض نفسه مُعْتَقَداً .

ومنذ قيام مجمع « خلقدونيا » يُعرّف اجتماع الطبيعتين في الشخص الواحد الذي يضم الابن والربّ بـ « الاتحاد الأقنومي » . وكان قد سبق لأباء العقيدة القديسين أن استعاروا فكرة الأقنوم الذي يعني الأساس أو الدعامة من أفلوطين والفلاسفة

الإسكندرانيين لحل لغز مُعْتَقَد التثليث : « مَادَّة واحدة وثلاثة أشخاص أو أقانيم » ،
الآب والابن والروح القدس . وها هم أولاء علماء اللاهوت في الإدارة البابوية يقطبون
الحاجيين بعد خمسة عشر قرناً لمجرّد تصفّح رائعة القديس « سيريل » في المصطلحات ،
ويردّدون أنه « ليس في الإمكان إبداء كبير تيقظ بشأن الاتحاد الأقنومي » . فعليه تتوقّف
بالفعل وحدة تنظيم « الكنيسة » الكاثوليكية وإدارتها . والواقع أنه إذا كانت أكثرية
« كنائس الشرق » المسيحية (السورية - البابوية ، والأرمنية ، والمارونية ، والقبطية ،
الخ . . .) لا تزال « منفصلة » فذلك لأنها ترفض قبول المقرّرات المتخذة في « مجمع »
عام ٤٥١ م .

لقد كان من الواجب إذن أن يتم إعداد بطيء ومعقد لإنجاح المناورة الدقيقة
(المُدْرَكِيَّة) التي تتيح لـ « الأزليّ » دخول التاريخ ولـ « الكلمة » أن تلدها « عذراء »
(وبصورة عامّة لروح أن يتمثّل بشراً) . وقد نصّرف البحث المصطلحي مستخدماً مبدأ
الاستبعاد حتى عثر على الكلمة الصحيحة . فالإتحاد الأقنومي بين الطبائع الالهية
والبشرية الذي يشكل سرّ « التجسيد » بالذات لا يعني - ولن يقدّم نفسه على أنه - عملية
جمع بسيطة ، أو عملية خلط ، أو عملية صهر ، بل عملية « اتّصال » بين
« الاصطلاحات » أو بين الطبيعتين . وها نحن أولاء في المحراب ، ممنوع علينا
الدخول . وتتربّع الصندوق السوداء الخاصة بالمسيحية داخل هذا « الاتّصال » ، داخل
هذا التبادل بين عنصرين ، التبادل الذي يتحوّل فيه كل عنصر إلى ضده من غير أن يفقد
طبيعته الخاصة . وكان اللاهوت ، مَلِكُ العلوم وعَلَمُ الملوك ، يجد مصلحته الكبرى في
أن يجعل من ذلك حفيظة دينية لا يمكن أن يدركها العقل الطبيعي . وما كانت المحكّات
لتكون كذلك ، أو لتكون محكّات زمناً طويلاً ، لو لم تُجعل غير قابلة للحكّ . وإذا كانت
الكنيسة المنتصرة عاجزة نظرياً عن تفسير سبب قوّتها التي تجمع بين الهيمنة على الأذهان
والإمساك بالأجساد فقد أخذت على عاتقها لحساب « العقل » الإلهي الذي لا يُعرَف
كنهه أمر الاصطلاح بحصائصها الاستكشافية بوصفها تحمل كلمة الربّ وما ينجم عن
ذلك من حق التشريع على الأرض بأسرها . وحق الإمساك بدقّة العالم .

والدقّة هي اليونانية « كوبرنيس » ، وحكم « كوبرناو » . واليوم تُدعى مجموعة

النظريات الخاصة بمعالجة الإعلام ، أو بتحويل اتصال تحويلاً مبرمجاً إلى وصية ، أو بتحويل الخبر إلى تنفيذ ، « سيرنتيك » [علم التوجيه]^(١) .

(١) يُستفاد من هذا الكلام تركيز العلاقة اللفوية بين « سيرنتيك » والكلمتين السابقتين اللتين تسميان « الدقة » و« الحكم » ، لأنها حيناً من جذر واحد . وهكذا يحمل « التوجيه » الكيسة محسكة بدقة الحكم ، وتكون بالنالي متحكممة لأنها موجهة ومرشدة (المترجم) .

الفصل الثالث اللا مكانية

١- الاستراتيجية في مقابل الطوباوية

الطوباويات هي جوهرية لامكانيات . فإذا غاب المكان غاب المستقبل . وليس السؤال الذي يُطرح عليها : « أجل ، ولكن متى ؟ » ، بل هو : « أجل ، ولكن أين ؟ » . وكونها عاجزة عن الإجابة على السؤال الثاني يقرّر مصير السؤال الأول . وهي بلا تاريخ لأنها بلا استراتيجية . وإنه للمُتَحْ مشترك بين جميع الاشتراكيات الطوباوية . بما فيها الماركسية . أن تحذف عامل الحرب من خطتها . وعدم حساب حساب للعدو هو « النسيان المحبّب » المستمر لدى صانعي قصص الحب البريء (والكوارث) . والمجتمعات التي لا نخوم لها معقّية منذ بداية الأمر من الاعتداءات . وإذا غاب الجيران غابت الجدران . وقد اتخذ هذا اللامكان منذ « توماس مور »^(١) الشكل القانوني المقدّس لـ « الجزيرة » ، وهي منفى مُرْتَجَل ، ولكنّه بلا خطوط طول وعرض ، على خريطة جغرافية . وحقيقة الجزيرة نتاج إنكار اختياري : إنها « لا » لكل مكان ممكن . وإنه لديكور ليس للممثلين فيه من صلة إلا بأنفسهم . وتتنازع هذه الممالك بلا ملوك بأنها بعيدة عن كل شيء ، وهي في الوقت نفسه في قلب كل شيء جامعة بذلك بين حسنات المحاضرة وحسنات الضاحية . وهذا الفضاء بلاقطبية ولا تقسيم هو إذن من نمط غير استراتيجي لأنه مفتوح كلياً (لا نخوم) ، وفي الوقت عينه مغلق كلياً على نفسه (لا خارج له) . وإنه لعالم أصغر عالمي بلا أمكنة خارجية ولا أضداد ، عالم ليس الحبس فيه

(١) (القنيس) ، انكليزي من أصحاب المذهب الإنساني (١٤٧٨ - ١٥٣٥ م) أقبل من منصب كرئيس للقضاة في اسلكة لرمضه الاعتراف بقوة الملك الروحية . وهو مؤلف كتاب « الطوباوية » . (المترجم)

عملية حدّ بل كمال . وقد كان «أون»^(١) يريد «تطويب» العالم ، أي أن يجعل من العالم جريرة . والاستراتيجي يساوي اللاجدلي : ليس المجتمع الأمثل أمة أبداً . وهناك حركات قومية تنتظر مجيء المسيح ، ولكن الطوباوية تنكر القومية بإغرافها في عمومية مجردة . والجزيرة هي في وقت معاً نقطة في العالم والعالم بأسره ، كما أن التجمع الانتاجي هو العالم مصغراً وعالم صغير في آن . ويكمن العجز الطوباوي بالضبط في عدم القدرة هذه على تصوّر الكوني في الخاص بوصفه تميزاً محسوساً ؛ فهو يُذيب الخاص في الكوني ، ولا يستطيع أن يضفي على نفسه بفعل ذلك سوى عموميات جوفاء . ومشاريع السلام هذه تقدّم إلى البشرية إذن بلاغات من غير مبلغ . وإنها لمسيحانيات جوفاء ، أي تطلّع إلى أن تشمل العالم ، وهي محكوم عليها بوصفها كذلك أن تتفجّع تفجّعاً مهماً لا نهاية له على العالم كما هو سائر - «سيراً سيئاً» . وكما أنه ينبغي وصف بناء سياسي لا يدع مكاناً للخيالي والخرافة بأنه لا واقعي فإن مجتمعات شفافاً بالسببة إلى نفسه ، لأنه لا خارجية له ، يفترض لوناً بلا فضاء ، وينسب صوفية بلا أسرار .

وتتلقى «مدينة الشمس» تماميتها الجاهزة ، وتلك الكلية المغلقة ، وهي حاضر بحث بلا ماضٍ ، هدية من الطبيعة لا نتيجة مواجهة تاريخية . وليس على جزر الأبرار - مستقرات المهاجرين ، التجمعات الإنتاجية ، الجزر التي على غرار جزيرة «إيكاريا» - أن تنبئ في وقت قريب قلاعاً لأنها لا يمكن أن «تُحاصر» . فهي تجهل «الحصار» الاقتصادي - تجهل إذن القحط (لا حاجة إلى الوقوف في صفّ أمام المحلات الجماعية) . والتهديد بـ «إنزال» - تجهل إذن قوى لدفاع (ليس هناك من خدمة للعلم) . وليس هناك أجناب ولا جاسوسية . فلا وجود بالتالي لمكافحة الجاسوسية . وليس هناك إرهاب ولا تخريب : لا حاجة مطلقاً إلى الشرطة . وإنه لمجتمع غير منقسم ، فهو إذن مجتمع بيج . وهذا الانعزال الجغرافي يبلور حالة من اللاتقلّ هي حالة التنعّم بالوضع الاجتماعي الذي يصل إليه مُغتسلاً ، في البحر ، من خطيته كونه اثنين - «الخطيئة الأصلية» للشأن السياسي . وإذ لم يكن من خلخلة ممكنة فليس من حاجة إلى أجهزة لتأمين الاستقرار : ليس الوضع القائم تسوية بين متحرّكين بل تمنع

(١) روبرت أون ، مُصليح انكليزي (١٧٧١ - ١٨٥٨ م) ، وهو أوّل من أوجد تناويزات الإنتاج والاستهلاك (١٨٣٢ م) . وقد تأثّر به اتحاد العمال الذي تألّف في حوالي عام ١٨٣٨ م لتحسين مستقبل العاملين (المترجم)

ساكنٌ بسكون إلهي . وهو يدوم من تلقاء نفسه وبنفسه . وإلى الجحيم الخصومة والخصوم والفتور الحراري . وتدعى هذه الغبطة أبدية اللحظة ؛ وتعتبر السعادة بالعيد عملتها الرائحة . وإنما للساء السابعة والحياة التي يحلم بها : منذ الذي سيكون على درجة من الجنون للاحتجاج عليها ؟

لقد كان « فورييه » يقول : « أحبُّ أن أكون وحيداً » . والحلم السياسي هو تحقيق لأمنية عالمية ، الرغبة في التوحد . ولأن يكون المرء وحيداً بين كثر فهذا منتهى الرضى : الذي يقدفه التجمع الاناجي . والطوباويون يُرضون أنفسهم ويُرضوننا . ولذا فإن كل نقد يحمل على التزييف . والتذمر المفكر يصعب تقبله ، والسبب : يملك برسم القول ما هو حقيقي ، ما هو وفق تعريفه أقل مردوداً من مبدأ اللذة التي تغدقها الطوباويات الاجتماعية في الأحاديث الفارغة شبه المعقدة . وبديهي أن اللا - سياسة أشد إمتاعاً من السياسة ، ولن يعارض أحد في أن المضاجعة بسلام ألدّ من المحاربة بالبرّة ، وأن الاحتفال ألدّ من العمل ، وأن تناول القربان المقدّس ألدّ من التمرّق ، الخ . . . ولكن « العقل » السياسي يجب أن يصمت أمام الطوباوية لأن الحلم لا يُرفض . وهناك منطق للطوباوية السياسية ، ولكن الطوباوية لا تصدر عن الخطاب المنطقي . والمقابلة ممكن / مستحيل ليست ملائمة هنا : عليها أن تخلّي مكانها لـ سار / منغص . ومن هنا غرور جميع عمليات النقد العقلانية للأبوية الطوباوية . إنها تقطّع أوصال موضوعها في اللاحقيقة التي هي جوهر الوثوق بها . والإنتاج الطوباوي ضروري للصحة السياسية ضرورة النشاط الحلمي للصحة النفسانية . وإنه من صميم نظامها الشرعي الذي لا غنى عنه . ومنع المجتمع من أن يحلم هو ، كمثل منع الفرد من أن يحلم ، أمر ليس أقلّ بلهاً مما هو ساديّ : لكون الاضطرابات في السلوك التي ستنتج عنه سرعان ما تعرّض للخطر حياة المعبّد برمتها ، لا شخصيته وحدها . وقد يكون من العبث كذلك الخوف من نضوب في الوريد الطوباوي : ليس للطوباوية من نهاية لأنها تستجيب لحاجة اجتماعية استجابة الحلم لحاجة فيسيولوجية : الحاجة إلى أن يُنكر المرء في الحلم حقيقة ما هو اجتماعي . ويشكو كهنة التاريخ الوضعي غير المصدّقين من أمثال «كاسندرا»^(١) بإزاء منظمي

(١) بطله من بطلات الميتولوجيا الإغريقية وهما الإله أبولون هة السيّز المستقل شرط أن يهبه بمسها ، ولكنها تهربت منه بحمل الس لا يصدّقون نبؤاتها (المترجم)

الاحتفالات الليلية الغنائية من عجز لا يمكن تداركه لأنه يستحيل أن يرفض المرء الموافقة على ارتياد أمكنة اللهو العامة ، المصاطب الوحيدة المفتوحة لجميع الناس . ولنلاحظ مع ذلك بأنه إذا كان طلب الطوباوية ثابتة اجتماعية فإن سوق الطوباوية متقلبة تاريخياً . وهناك دورة كاملة لانتاج الطوباويات تُختَصَر « بشكل إجمالي » في القول بأن حقب التطور الاجتماعي الرخية تُحرّر تلقائياً من الطوباوية ، والحقب الخطرة تُحرّر من مبدأ صحة الرأي . والنظام المستتب يحتمل مشاريع الفوضى ، والفوضى ما إن تثور حتى تفتش عن الملجأ والنظام . وحين لا تنوء مساحات الأمان المكتسبة بثقل أي تهديد جدي تزداد حاجة الفرد إلى الابتعاد - بالابحار إلى بلاد بعيدة مثلاً - كما تزداد هوامش اللعبة بين الخيالي والحقيقي ؛ ولكن عودة ظهور أخطار التصدّع الحقيقي تضطر الزمرة إلى رص صفوفها ، وإعادة تأليف أرض اقليمية للبقاء - مهما كان الثمن - بطرد الدحلاء ، وتقليل المسافة الفاصلة بين كل فرد وآخر من أفرادها . وهكذا يتناوب التمدّد الطوباوي والتقلّص في مبدأ صحة الرأي في تاريخ مجتمع من المجتمعات : واللامحدودية الإدراكية للغايات والمحدودية المادية لوسائل الوجود ، وانبساط القلب الاجتماعي وانقباضه .

والطوباوية السياسية التي تغذي الحلم الجميل للدين بلا « كنيسة » تنزلق بانتظام في حقبة تناوب الحُكم الضئيلة الفاصلة بين « كنيسة » في طور الانهيار وأخرى في طور إعادة البناء . وإذا كانت الحاجة الدينية تبقى بعد زوال المؤسسة فإنها تُحايل « جُزرها الوهمية » قبل أن تحدث حرب جديدة ينتج عنها تجميد الدين الجديد في القانون الجديد . ولقد وصف « مور » « جزيرة » عام ١٥١٦ م ؛ و « أيراسم » « ثناء » له « على الجنون » عام ١٥١١ م ؛ و « رابليه »^(١) « تيليم » عام ١٥٣٤ م : قبل اندلاع الحروب الأهلية . وتنهض طوباويات القرن الثامن عشر الفرنسي الجمهورية من أنفاص الملكية المطلقة مباشرة قبل قيام الجمهورية البعقوبية الجائر ، ولكن مؤلفات « برناردان دو سان بيير »^(٢)

(١) دهب مرسى نديكي وكاتب وفيلسوف واستاذ شريح وهو المبرج الأمل للفلاسفة الإنسانيين الذين كانوا في « عصر الانعاث » محمسة لتحديد المثل الأعلى العلمي والحلقي الذي كان سائداً في رماهم على هدي الفكر السائد في العهود القديمة (لترجم)

(٢) كاتب مرسى (١٧٣٧ - ١٨١٤ م) أشهر مؤلفاته « بول وغرجيني » وقد أسهمت أعماله الأدبية في تسيه تدوّن الطبيعة والميل إلى كل ما هو محبوب وعريب (لترجم)

لم تكن لتقوى على البقاء بعد مؤلفات « سان جوست »^(١) . وازدهار الممارسة السياسية يجرى في كل مرة خراب جُزُر الطوباوية ، كما لو كان هناك نظام أوعية مستطرفة بين المداد والدم الذي تكون كل حقبة تاريخية مستعدة لإراقته من أجل مشاريعها في السعادة . ولأن الطوباوية لا تفكر بالحرب فإنها نولد في زمن الحرب وبسببه وتضمحل في زوابع الحروب الأهلية والعالمية . والطوباويون المحدثون الكبار - « فورييه » ، « سان سيمون » ، « أون » ، « پرودون » ، « ماركس » - أنجبوا عجائبهم النظرية على شاطئ القرن التاسع عشر الطويل الهاديء بعد حروب الثورة والامبراطورية ، وقبل تعاقم الكوارث الأرضية . وكذلك فإن حقبة الاسترخاء - أربعون سنة من السلام الأهلي والدولي - التي ينعم بها « الغرب » الصناعي اليوم ، وهي حقبة محدّدة وإن كانت شمرة ، تميل بصورة خاصة الى الوسن . وإننا لنعيش من جديد عصرأ مواتياً للابحار إلى « سيرينغو »^(٢) (إيليتش ، ماركوز ، تورين ، موران ، الخ . . .) ، وليس هناك من جوب سوى أن يُظهر المرء نفسه وكأنه روح مكثب . ولا يُثبت على الورق أن زورقاً من الورق قادر على الملاحة ، أي على الحرب . ووضعه فوق اللجة المحتملة هو وحده الذي يقدم البرهان الساطع . وبالاتظار (انتظار الدليل عن طريق التزاع) فإننا ندع بلطف للواقع القائل بأن جميع النظريات تتساوى (على الورق) ، وأن أقلها فائدة للتطبيق هي التي تحظى ، في الحالة الحاضرة وكما هو متيسر ، بأكبر عدد من التطبيقات .

والحق أنه بنجم عن مراقبة الوقائع أن دورة تاريخية كاملة - على سبيل المثال دورة « عهد الإصلاح » بالأمس ودورة « الثورة » اليوم كيلا نتعدى « الأزمنة الحديثة » - تبدأ بالطوباوية وتنتهي بصحة الرأي . والمقابلة بين الحقتين تؤكد تواليهما على أساس أن التناقض يوجد التعاقب والتخيّل المدع (تخيّل الحرية) يُطلق الفوضى المجردة ، والحقيقة المنعشة (حقيقة الواجبات) تقنيها وتجمدها في بناها الخاصة بالنظام المتكرر . ونقطة الضعف أو الانتكاس التي تفصل بين المرحلة الصاعدة والمرحلة المنحدرة في خطّ الدورة المنحني هذا يدلّ عليها هذا المنعيم الوزن الكامن باستمرار ، رغم أن التوقعات

(١) سياسي فرنسي (١٧٦٧ - ١٧٩٤ م) كان منظر حكومة عهد الإرهاب الثورية (١٧٩٣ - ١٧٩٤ م) وقد أعدم مع « روسبيير » (المترجم) .

(٢) جزيرة يونانية في بحر إيجه كان فيها معبد لأهروديت (المترجم)

والمبادئ « الإنسانية » أمس الأول ، « الاشتراكية » بالأمس ، تستبعده : « نشوب الحرب » . وحينئذ يقال إن دورة تاريخية انتهت بشكل طبيعي عندما تجعل من يعيشون فيها يتقلون من عُصاب إلى آخر ، وكان البشرية الاجتماعية محكوم عليها ألا تتخلص من قُصام الطوباوية إلا لتقع في دُهان صَحّة الرأي المَذَيَّاني . ومن هذا التنقل بين هذيانين ، هذيان الخيال وهذيان الحقيقة ، ينتج أحياناً توازن تاريخي وذهني . ولا يكون ما يُدعى حكمة حقبة من الحقب ، أو حكمة فردٍ من الأفراد ، توقُّفاً بين جنونين بل تجوالاً لا ينقطع بينهما . ويمتاز زماننا امتيازاً لا سابق له بأنه رأى بأم عينه التعاقب المزمّن لتزمن عَرَضِي المرض السياسي النفساني يتخذ شكل تعايش في الفضاء بين كونين ، « الشرق » و « الغرب » . أفلا يتمثل بعد ذلك أصحُّ « الوضعيات الصحيحة » في شدِّ خيطٍ وتمثيلٍ دور البهلوان بين نصفي العالم ؟ بين الحرب في إنبيق يُدير ظهره للحرب والدفاع المفرط عن الإقليم الذي يرى العدو في كل مكان ؛ بين الاستهجمات الحنسية الشهوانية والأشباح البوليسية ، بين إنية الهامشين الطردية وإنية السلطات الجذبية ؛ بين الإحساس بالواقع مختفياً بالممكنات واختناق الممكنات بحجّة الواقع ؛ بين المُتعيّة السَّيَّالة للأفكار اللا تاريخية والأحلاقية الخالية من الفكر لتاريخ مجمّد ؛ بين قدر غير كافٍ من التنظيم وكثير جداً منه ؛ وباختصار فانه بين جدلية مدحورة هنا وجدلية مزيفة هناك يمثل التناقض الذي ينبغي إعادة صنعه ؟

وعيب هذه الصَّيغ السهلة هو ، ولا ريب ، في أنها توحي بطريق ثالث ، بنوع من مكان وسط بين العنزة والمفوفة ، وكأنَّ الجدلية فنَّ التوليفات المعدلة تعديلاً جيداً . والعكس هو الصحيح لأنه معلوم أنها فنُّ الكشف عن التناقضات وإثارة ما لا يمكن اختصاره أو التقليل منه . وليس هناك بالتحديد من فرق بين الفضاء السياسي والفضاء الطوباوي في الدرجات ، بل هناك فرق في الـ « عنصر » . ولا يستطيع أي جسر ، ولا أية وساطة ، جمع صفتين لا تنتميان إلى عالم واحد ، ويعود لنقد العقل السياسي بوصفه كذلك أن يقيس هذا الذي لا يقاس . وعليه فإنه ليس في وسعه بأي شكل أن يتساهل مع البلاغة الموروثة من القرن التاسع عشر ، هذه البلاغة التي تقابل بين الطوباوي والواقعي مقابلتها بين الفخم والوضيع . وقد كتب « فكتور هوغو » يقول : « إن مَنْ يحلم هو الذي يهد لمن يُفكر . والقابل للتحقيق كتلة ينبغي ترقيقها ، والحالمون هم أول

واضحى نموذج هذا الترقيق . ويدعو هذا العمل الأساسي أخرق على الدوام . « ولنحذر من صيغ النّوَاب هذه التي تتصادم فيها حقائق صاحب الرّؤى وتفاهات - وليس ذلك من قبيل الصدفة - السيّد «برودوم»^(١) . وعليه فقد يستبق الحالم المُصليح ولا يكون غُطُناً إلا في أنه كان مُصيّباً قبل الأوان بكثير . ثم يتبع المفكّر ، وهو العامل الثاني في التاريخ ، ويعقبه رجل الدولة . ليس في التطورية انقطاع ؛ والمثالية : تصنع الأفكار التاريخ بالحلم ، والحلم الصغير يغدو كبيراً (« كُتِفُوا جميع الأحلام تحصلوا على الحقيقة ») . فلنطمئن : إنها « القصة » نفسها دائماً ، والمحصلة من الطوباوية إلى الصناعة جيدة . لا . ويعود إلى موثّق عقود الواقع أن يحطّم السحر والاستمرار . وهو ليس في وضع يسمح له بالطمأنة أكثر مما يسمح وضع الشاعر بالانلاق . ومن يملك الحديث عن واقع التاريخ لا يقول شيئاً معقولاً أو رصيناً بل يتلفظ بالحري بما هو مريع . وليُعلّم أن الطوباوية والاستراتيجية ليستا مثل الشعر والنثر لغة واحدة مستخدمة بشكّلين ، لأنهما لغتان مختلفتان . في وسعها أن تلتقيا لا أن تنصهرا . وما كانت محصلة هذه الملاحظة لتكون أقل جودة .

وقد قاطعت فيزيائية التاريخ هذا الأنحاء ماورائيات التاريخ التي أنجزها القرن الماضي . ولم تخلف المجتمعات الصناعية المجتمعات العسكرية كما كان قد أعلن البرجوازيون الليبراليون (بنجامين كونستان ، جان باتيست ساي ، دوموليناري) . ولم تُحمد البروليتاريا الدولية القوميات والتعدّيات ، حتى ولا في عالمها الخاص ، كما كان قد أعلن المفكّرون الإشتراكيون (پرودون ، كاييه ، ماركس ، جوريس) . فالصناعة ليست الحرية ، والاشتراكية ليست السلام . ليكن . والذي كان يربط كارل ماركس بفكتور هوغو وجول قرن - وليس بالقليل - كَفّاه من صف إخوته المحقّقين ، أي الطوباويين ، إلى الجهة الأخرى لزماننا . وقد تكون مرارات عصرنا ناجمة عن هذا اللقاء الذيم لم يتمّ : لقاء ماركس وفكتور كلوزفيتز^(٢) . ولم يحمل ماركس قط الحرب على محمل الجدّ تقريباً (نظرياً) رغم تحذيرات أنغلز الذي كان أثقّب نظراً في هذا الموضوع .

(١) شخصية أدعها « هري موبيه » لرسم صورة كاريكاتورية للبرجوازي الصغير المحدود الرأسمالي عن نفسه ، وتمثّل برعته إلى التقيّد بالأعراف في تفاهات يؤدّيها بشكل احتمالي (لترجم)

(٢) جنرال ومُطر عسكري روسي (١٧٨٠ - ١٨٣١ م) . انشأ بعد حربه مع نابليون أكاديمية برلين الحربية . وقد كان لقلته « في الحرب » تأثير كبير في العقيدة السياسية والعسكرية لهيئة أركان الجيش الألماني . ثم في عقيدة حلفاء الجيش السوفييتي (لترجم)

ولإذ كان ماركس قد وُلِدَ متقدماً أو متأخراً كثيراً ، بعد سقوط نابليون (١٨١٨ م) ، ومات قبل التمزقات الامبراطورية (١٨٨٣ م) ، فقد عاش عصر الحروب المحدودة أو البعيدة . ولكن الماركسية غدت حقيقة في عصر الحروب العالمية ، ويفعل هذه الحروب بالذات ، في كل مكان وبشكل مباشر . وبالإجمال فإن ماركس لم يحفل بـ « مارس »^(١) الذي عرف كيف يحفل به . وَمَنْ لم تفكر فيه هو هذا الذي سيتقن من تفكيرك .

وقد أقام القرن التاسع عشر بصورة عامة حاجزاً بين هذين الاكتشافين الكبيرين ، التاريخ كتيج والحرب كتيج . ولم ينته القرن العشرون من دفع ثمن ماضوية التركة : هذا الاستسماج القديم بين مؤسسي علم الاجتماع ومؤسسي الاستراتيجية . وَلَنَقُلْ بين « معهد » العلوم الخلقية والسياسية ومعهد الدراسات العليا في الدفاع القومي . وإليك عالمين أكاديميين لا يتعاشران قط (« العلوم السياسية » و « سان سير »)^(٢) . والمزعج أن عصرنا الذي لا يزال جاهلاً كذلك بالبروتوكول قد انتهك جميع قواعد آداب السلوك والتجمل ، وكأنه قد شعر بلذة خبيثة في وضع الأولى بمواجهة الثاني عند كل منعطفاته ونقاطه الساخنة ، ولدى « الإيديولوجيين » و « العسكريين » . لتمرغهم في التراب نفسه .

الطوباوية : عقلانية في طور الجنون . وقد جهدت ريفيّة استبهااماتها العادية في إبداء للألاء التكلف فكان أن الهذيان هذيانٌ منطقيٌ جعل شعراً أكثر مما هو شعر منطقي . ونخبىء الصورة - القوة سلطةً قهرٍ تمارسها الفكرة البحتة ، وتواصلُ القلوب هو أكثر الأشكال التي تتخذها التعقّلية في المضمار الاجتماعي ابتداءً . وإقبال الأندية الثقافية على هذه الأبنية الافتراضية - الاستنتاجية بشكل سرّي أو علني ، الأبنية ذات الطراز الفرويوي [نسبة الى « فورييه »] أو الأرويلي [نسبة الى « أرويل »] ، الأبنية من طراز العالم « الجديد » العاشق أو الكابوس اللطّف ، يؤكّد نرجسية الندوة العائلية . واللذة الطوباوية توحّدية ، فهي إذن حاسمة طوعاً ومهيمنة وواقعة بنفسها . وليس هناك ما يقاوم ، وليس هناك ما يمنع . والماضي يُمسحُ بحجرة قلم ، والحدث يُستنبط من الأقوال

(١) إله الحرب عند الرومان . (المترجم)

(٢) المدرسة الحربية الفرنسية الشهيرة . (المترجم) .

الماثورة . وفي وسع تفاؤل العقل المجرد أن يقطن دورياً ، أو على التوالي « الكافيه دي كومرس » ، أو منبراً اشتراكياً ، أو نادي تاملات فكرية ، أو ندوة تقنوقراطية (قبل الأزمة) ، أي كل انواع الأمكنة الجيدة أو الرديئة - ولن ينفك يلاحقه الشعور بفراغ نظري ، فراغ اعتادت « أرفع الأفكار » أن تهبط منه . وهناك بالفعل تعارض مزاج ومبادئ بين الإحسان إلى الناس والاستراتيجية ، وربما انبغى الاعتراف ذات يوم بالفظاظة اللإنسانية للجدلية بوصفها منطق التضاد . ولكن سيكون من المناسب التذكير في ذلك اليوم بأن مصورات السعادة الشاملة لا تزال أكثر نحوسنا تأثيراً .

وأفضل العوالم الممكنة يُعبّر عنه في « برامج » أو « بيانات » أو « مشاريع مجتمع » (تستنزف كتابتها بانتظام أفضل القوى الفكرية في الأحزاب التقدمية) ، ولكن أسوأ العوالم الممكنة هو عالم علاقات القوى الذي ينبغي فيه مع ذلك على الأول أن يكون فاعلاً . أسوأ العوالم لأنه يجمع بين وجوب القانون وجواز الأمر الواقع . وهذا هو السبب في أن هذين العالمين ، الموجب والسالب ، يصعب تفاهمهما في الحياة اليومية . ولسوف تشهد « التجربة » السياسية بروز ضغوط واقعية لم يكن من الممكن استنتاجها أو توقعها : إنه عالم « هكذا هي الأمور » . ولكن نصّ « البرنامج » القانوني يتوقع استنتاج التدابير بعضها من بعض من غير أن يحسب حساباً لتأثير لاإرتكاسية تراكمها أو لعاقبة تطبيقها : إنه عالم « نياكا » عالم الماء والنار .

وبهذا المعنى فإن حجم العمل الجماعي يستبعد في نهاية المطاف « الاستراتيجي » شكل البرنامج من مبدأه لأن هذا الشكل بالذات هو شكل الطوباوية . فالبرنامج يُفصح عما سيفعل ، والاستراتيجية تقول بأن ذلك لا يمكن إعلانه مقدماً لأن الواقع السياسي لا يتم إلا عن طريق اثنين ، الخصم ونحن . وما سيفعله الخصم ضدنا (مما لا يعرفه بعد هو نفسه) يحدّد ما في وسعنا أن نفعله ضده (وهذا يحدّد بدوره رد فعل الخصم) . والاستراتيجية هي في جوهرها هذا : « العمل المستمر الذي يمارسه معسكران كل على الآخر » (كلوزفتر) . وحالة النزاع تغلب دورياً أفضل خطط المشاريع الوهمية لأنها تُخرج الفاعلين في التاريخ أمام بديهة مزعجة تماماً : « ليس المرء وحده في بيته » . ويمكن تلخيص « القانون الأعلى » للحرب بهذا التناقض : الحاجة المطلقة إلى الفوز بالقرار ، واستحالة التقرير بشكل مطلق (أي بسيادة ، أي من جانب واحد ، أي بمعزل عن)

فالقرار لا مفرّ منه ، ولكن وسائل القرار غير قابلة للتحديد . والتفاعل اللانهائي بين القوى القائمة التي يحدّد بعضها بعضاً في علاقتها ، وبفعل هذه العلاقة ، يحكم ببطان كل مشروع للسيطرة بتقديمه مسبقاً سبل تسوية النزاع . ولو أضيف إلى ذلك أن محاولات إخضاع القرار إلى عملية رياضية في إطار نظرية اللعبة غير قابلة بالتحديد للتطبيق على الصراعات التاريخية بموجب فرضياتها اللاحدية لرأينا أن هذه الاستحالة المنطقية هي الحاكمة بأمرها . أو بالحري فإن اليقين السليبي الذي يوفّره لنا مبدأ الغموض الاستراتيجي يتيح لنا أن نجزم بأن علم العمل السياسي هو في نهاية المطاف ، ومهما يكن نوع الدرايزونات ، عالم عدم اليقين أو المخاطرة أو الاحتمال . أي عالم التقرير واللحظة الحاضرة والرهان .

انه يتيح لنا كذلك أن نفهم ما يخلقه مثل هذا المدى من الغموض من حاجة هائلة إلى الأمان لدى الفاعلين بضمانه الهواء لتنفسهم ، حاجة ليس شكّلها الخارجي الرامن الطقوس السحرية بل « البرنامج » السياسي . فلم يعد المرء يأخذ ، قبل اقتحام ساحة القتال أو الميدان العام ، رأي الألهة أو يطلب نبوءات الكهنة والعرفان ، بل غدا يرجع إلى نص البرنامج (الذي ينصّ في الفصل الثالث ، الفقرة الأولى ، المقطع الثاني ، الخ . . .) . وجليّ أن الحاجة إلى الشعائر القربانية قد اشتدت بشكل ملحوظ مع الزمن - وهذه المخالفة لقواعد المنطق منطقية تماماً : لم تتغير قواعد « اللعبة » منذ العهد الذي كان فيه « أبولون » يجيب بلسان العرفان على أسئلة البشر ، ولكن رهانات كل « فريق » زادت بشكل كبير (بالنسبة إلى الشعوب وإلى البشرية) في الوقت الذي زادت فيه وسائل القتال والجماهير الملتزمة . ومن هنا كان ارتفاع موجة الكتابة في مواجهة الموت الفاغرة بين الرهانات المتضخّمة وعدم اليقين المستقرّ . ولكن المبدأ الاستراتيجي يتيح لنا كذلك فهم سخریات التاريخ المعاصر ، الثوري بشكل خاص : فمعد قرن لا يعلن عن « خطوة إلى الأمام » ، ولا عن أي ثورة ، اشتراكية أو غير اشتراكية ، في برنامج ، ولا حدث أن أسفر أي برنامج كبير معدّ ومقرّر حسب الأصول عن نتيجة . ولكن ليس في وسع المحضّر الغث المقرّر سنوياً ، المحضّر الذي يمكن وفقه أن تنسل أفضل البرامج أسوأ الأمور ، بينما لم تمنع غيبة البرنامج قطّ من حدوث أفضل الأمور ، أن يتفوق على إلزام المسؤولين السياسيين بإثبات حسنهم بالمسؤولية ، أي ما يتعلق بإقصاء عجزهم عن

الرد بالفعل عما سيفعلون في صباح اليوم التالي وهم يتحدثون عن البرنامج كل مساء .
كآبة ، عجز ، ضيق : إن سادة الزمرة الجماعية غير المُعلَّنين هؤلاء يُسيَّبون لنا طوفاناً
رائعاً من الخطب الدفاعة .

وأساس العمليات السياسية العسكري يجعل من « قيادة العمليات » تليفاً مُفعماً
بالورع . وكل أحد يعلم أن الفاعل في التاريخ مفقود بعمله بقدر ما هو مفقود بمكسه ،
ولكن هذا ليس الأساس . وهذه الجدلية المتناهية في الصغر المعروفة جيداً ، جدلية
« التروس الناقلة للحركة » ، تسيطر عليها بالفعل وبشكل منحرف خطيئةً عملانيةً
سابقة في وجودها لوجود العمليات الجارية ، وطبيعتها مستقلة عن إرادة الفاعلين وعن
الدافع إلى فعلهم . والمبدأ الاستراتيجي يُخضع لذاته جميع مضامينه الممكنة (كما تُخضع
المقولات مُدركات التفاهم) . وإذا كانت الاستراتيجية « فن حشد القوى الخاصة
وتنظيم المعارك الخاصة وميشتها » فليس هناك منطقان استراتيجيان لأنه ليس هناك في
النهاية طريقتان للفوز بالحرب . والمرء إما قادر وإما غير قادر على فرض إرادته السياسية
على خصمه ، ولكنه لا يستطيع في الحالين (الانتصار أو الهزيمة) أن يغيّر طبيعة
الإجراءات المفروضة على إرادة سياسية لجعلها تثنى إرادة أخرى . ومهما يكن من أمر فإن
علاقة القوى التي تضع مجتمعات أو حزباً أو زمرة في مواجهة أخرى تُجبر كل واحد على أن
يكون الأقوى قدر المستطاع وأن يربط كل عنصر من عناصر القوة بفكرة العلاقة ككل .
فاولاً « أن يجمع قواه » . وثانياً « أن يُخضعها لضرورة النصر » . ويقود قانون التنظيم ،
وفق قوله « فوش » الرائعة ، إلى « سلك قواه في نظام » ، والقانون الثاني ، حسب عبارة
« كلوزفتر » المُوافقة للأصول ، إلى « بلوع النقيضين » . ولا يمكن من حيث المبدأ
التحكم بهذا ولا بذلك : فهما مساران موضوعيان . وهما ينتظمان من تلقاء أنفسهما ،
شئنا أم أبينا . وللحرب أسبابها التي يجهلها العقل ، ولكن الأولى تهمز بالثاني حتى إنها
لتفرض عليه أشكالها الخاصة : إيديولوجية طبقية مثلاً ، وهي أفكار طبقة اجتماعية
« مسلوكة في نظام » ، أي أفكار مجتمع كان عليه أن يكافح كيلا تُفرض عليه إرادة
عدوه . وهو مجتمع رأى نفسه وقد فُرضت عليه في غمرة الصراع « صيغة العقيدة » .

وإذا كانت اجراءات المواجهة إلزامية ، وإن غير معصومة ، حتمية ، وإن غير
مقصودة ، فليس هناك من تخطيط ممكن للـ « يات » . والمرء يعلم سلفاً أنه ينبغي وجود

تخطيط لأن المجتمعات نحيا وهي تقاتل ، ولكن ليس في وسعه أن يعرف سلفاً أيها سينتصر . والعقيدة غنائم أسلحة في حرب ، وكل « ية » في شِكَّتْنا الثقافية تستر أشلاء الضحايا ، أي الأفكار المغلوبة التي لم تتمكّن من النهوض . وبكلام آخر فإنه ليس « مؤسس دين » كلُّ من أراد أن يكون كذلك . وليس في مقدور أي إيديولوجي ، متنبّواً كان أو وسيطاً ، ولا أي زعيم مدرسة أو فرقة ، أن ينهض باكراً في الصباح ويقول : « ستكون هناك وصية هذا المساء » . لأن خلود فكرته لا يخضع لذاته ، وإذا كانت الـ « يات » تتلاحق متشابهة فإنها لا تُصنَع على غرار واحد ولا حسب الرغبة . ومن هنا السخرية . ففلان يبدأ بإخفاق وينتهي منتصراً . وفلان الآخر يضجّ بنصره وينتهي إلى قعر المكتبات . ومن بين « مؤلفي الفرق » (تاسيت) الذين لا يُحصى عددهم ، والذين كانوا يحتشدون على حدود « الإمبراطورية » في القرن الأول وكان صدهامهم يبلغ روما ، « المدينة التي كانت تُمارَس فيها أنواع الخسة والحزني المعروفة في العالم أجمع » (تاسيت ، الحوليات ، ج ١٥ ، ٤٤) ، من بين هؤلاء كان الأنكذَ حَفْظاً ولا ريب « كريستوسُ الجليلي » الذي صُلبَ كما يُصَلَّبُ أحقرُ الأشقياء ، وقذف به على عجل في إحدى المقابر العامة . « لم يكن في وسع أحد مساء اليوم الذي قضى فيه يسوع أن يتنبأ بالمستقبل المنقطع النظير الذي كان ينتظر النبي المنكود الحظ الذي كذّبت الأحداث رجاءه أتم تكذيب وأقساه »^(١) . ومن بين جميع من كتبوا في الأنظمة الاشتراكية في القرن التاسع عشر لم يُعرَف أن أصيب أحد بخيبة أَلَم من التي أصيب بها ماركس في رجاءاته السياسية والأكاديمية على السواء فـ « رأس المال » الذي طُبع منه ألف نسخة مرُّ مرور الكرام ، وكانت الأوساط العلميّة تجهله : مطالعتان فقط عنه بعد ظهوره نُشِرتا في بعض المجلّات المتخصصة غير المشهورة . وفي مساء اليوم الذي دُفِن فيه الحكميم ، وبعد أن تفرّق الموكب المشيع الضئيل - سبعة عشر شخصاً كما يقول أحد المؤرخين - ما كان في مقدور أحد أن يتنبأ ، الخ . . .

٢- الإعلام في مقابل العلم

لن يكون للأيام التالية الحافلة بالغناء من يوم حاضر لأنه إذا كان صحيحاً أن

(١) الفريد لوري ، « مولد المسيحية » ، باريس ، ١٩٣٣ ، ص ١١٣ .

الجماعة نفخي - إنها طبيعة الغنائية لحالة الزمرة - فأغانيها حربية ، أناشيد وطنية أو حماسية - إنها الطبيعة العراقية لغنائية الزمرة . فها من علّم يخفق في الفراغ النظري ، ولكن ما إن يلوح علّم في الأفق حتى تغدو متقادين لـ « العقل » السياسي الذي يترك الطوباوية مِرْقاً ، بما في ذلك الطوباوية العلمية المعروفة باسم « المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي » . والدليل هذه « الزلّة القلمية » التي أفلتت من أشد فالفقي الطوباويات سخريّة : ناقد « برنامج غونا » الذي لا يرحم . فقد كتب « ماركس » في هذا النصّ الألمي يقول : « في مرحلة عليا من المجتمع الشيوعي [. . .] حين تكون القوى المنتجة قد تزايدت هي الأخرى بنمو الأفراد المتمدّد ، وتكون جميع موارد الثروة الجماعية قد برزت بغزارة ، عندئذ فقط يكون في الإمكان تجاوز الأفق المحدود للحد البرجوازي نهائياً » و« يغدو بإمكان المجتمع أن يكتب على أعلامه » : « من كل إنسان حسب قدراته ولكل إنسان حسب حاجاته ! »^(١) . ولندع جانباً مسألة معرفة ما إذا كان طابع الندرة النسبية القابل للتجديد إلى ما لا نهاية على أرض القوى المنتجة لا يقلّل من منطق شعار الشهير . وقد يكون من السهل إثبات - ولكن ليس محل هذا هنا - أنه ما دامت القدرات « محدودة » والحاجات « غير محدودة » من حيث مبدأها فإن صلة الأوليات بالأخيرات لا يمكن أن تتمّ من غير أن تمرّ بمركز كفيّل بتقرير إعانة الموارد غير الكافية حتّى ، أي بمركز سلطةٍ سواء سُمّي أو لم يُسم « دولة » . ولتتمهّل هنا عند الجزء الوحيد الذي يبدو في الظاهر يخلو من الأهمية ، وإن كان تطبيقه على النصّ كافياً - إذا نحن فكّرنا في ذلك - هدم هيكله العقلاني (المفروض أنه بحذ ذاته متماسك) . ويلاحظ أولاً أنه لما لم يكن « المجتمع » شخصاً مادياً فإنه ليس له يدان ليكتب ، ولا عقل لينتقي كلماته . ولسوف يقال : صورة تخيلية أو مجرد تشخيص خرافي . ولكن هذا البيان بالذات يدل على ثغرة نظرية . وقد سبق العلّم بنوع ردّ الفعل على تشخيص مُدرك الطبقة العاملة في شخص جماعي ، الصانع « المباشر » لتاريخه : إن هذه الطبقة - المادة التي ما كان ينبغي أن يكون « الحزب » سوى نعت لها ، وفقاً لحرفيّة النصوص النظرية ، قد انقلبت في تسلسل الأزمنة العملي إلى مجرد نعت لـ « الأحزاب - المواد » صانعة التاريخ الفعليّ الفعلية . ويوشك المجتمع الشيوعي الغدوي أن يمارس علينا ضروباً جديدة من

(١) إرار الفكرة والتشديد عليها هما من صمنا

الشعوذة لأنه لما كان « المجتمع » عملية تجريد ، بوصفه لا شخصاً مادياً ، فمن الواجب تسمية مندوبين يكتبون باسمه على الأعلام الصيغ المفروض فيها أن تمثل الأمانة العامة . فكيف تتم تلك التسمية ؟ وحسب أية معايير انتخابية ؟ إيهام . وبما أنه ليس في الإمكان أن تُرصف من غير ترتيب عدّة شعارات فوق عدّة أعلام - إن للجمهورية علماً بشعار ، شعار واحد - فكيف يُختار الشعار المناسب ؟ بطريقة الاستخراج ؟ بطريقة الاستفتاء ؟ بطريقة المتأفات ؟ ومهما يكن الإجراء المتخذ فمن ذا الذي سيطرح الأسئلة أو يتلقى الخيارات التي توضع في الاقتراع ؟ إيهام ، مجدداً . وغيب أية نظرية في « التمثيل » عند « ماركس » ، كما سبق أن رأينا ، يقابله غياب نظرية في « التقرير » . ولنفترض الآن - افتراضاً مدرسياً - زوال هذه الصعوبة ، ويبقى الألم الأسمى : العَلَم نفسه . وسيكون للماركس ولا ريب أسبابه الوجهية للقول بأن الكلمة تعسة ، وأنها تجاوزت تفكيره . فليس هناك بالفعل في تفكير الاقتصادي الكبير ما يسمح بفهم طبيعة الأعلام ووظيفتها بالتحديد ، حتى ولو كان ذلك في أدنى مراحل النمو الاجتماعي . فما هو العَلَم ؟ إنه رمز انضمام . وفهم السبب في وجود الرمز يفترض وجود نظرية في الخيالي والفاعل ، أو في التكوين الخيالي للهوية . وفهم السبب في قيام الانضمام يفترض نظرية في الزمرة والفتور الحراري ، أي في التكوين الحراري لأقاليم أمنية ثابتة وقابلة للانتقال إلى آخرين . وليس في إطار النظرية الماركسية ما يمكن قوله عن العَلَم غير أنه رمز مؤكّد للتعاسة ، وإن كان رمزاً مؤقتاً وقابلًا للتفرض ، لأن انقسامات البشر لا تحيل على شرط انشروبولوجي (مكوّن) بل على شرط تاريخي . والعَلَم عبارة عن نُدبة خلفها ما قبل التاريخ البشري المتميز في مرحلته النهائية بالتكوّن البرجوازي للدول - الأمم والصراعات بين الإمبراليات على غزو الأسواق هذا الغزو المنذور لتمويه الانخفاض المستمر في معدل الربح . ولم تهتم هذه النظرية بالفعل بأن تحدّد ما إذا كان لـ « التكوينات الاجتماعية » التي تتخذ منها موضوعات نموذجية - ومن بينها تكوينات نمط الإنتاج الرأسمالي - شكلُ الإقليم أو لا ، وبالاختصار ما إذا كانت أمماً أو لم تكن . وبمجموعة المُدركات التي ترتبط بمُدرَك الـ « تكوين الاقتصادي - الاجتماعي » تتحرّك متظرة في حالة من اللاجاذبية الدولية تجعلها قليلة الملاءمة لعملية توزيع الآلات السياسية حسب الاختصاص . ولم يحدث قط للماركس أن حفل بالأعلام التي حفلت به كثيرا بالمقابل (كما ينبغي) . فلا يقتصر الأمر على أن رمزية الشعار كان يجب أن نسبى نشر العقيدة لاحقاً («عَلَم

أمر ، « نحت راية الماركسية » ، « لترفع عالياً بيرق البروليتاريا » ، الخ . . . بل يتعداه إلى أن جميع المجتمعات التي تُعلن أنها من أكبر محترقي الرموز تتميز بصوقية حقيقية خاصة بالعلم ، سواء كان ذلك بشكل عبادة وطنية لا مثيل لها أو بشكل حب جامع بادٍ للعيان نحو كل ما هو لواء أو علم صغير أو يافطة أو راية أو شعار أو بيرق أو مجموعة أسلحة تذكر بنصر ، الخ . . . والاشتراكية النظرية عدو الأيقونات ، والاشتراكية الحقيقية مولعة بها ، والعقيدة عارية ، والدول تزين بالأعلام . وإن لها أسبابها ، ولكنها في الحق الأسباب التي تجهلها العقيدة . ونشر الألوان هذا تعس ولا ريب ، وهو أيضاً قد تجاوز فكر المؤلف . الذي لم يكن بإمكانه التفكير في كل شيء ، بالطبع . ولكن فكرة من أفكار التاريخ « نُسيت » خلفها الأمة والحرب تتعرض لأخطار مؤكدة ، منذ البداية . والتكوينات الاجتماعية الماركسية ترفع وتنصب ونحامي وتشر وتزين الخ . . . لأنها أولاً وقبل كل شيء تكوينات قومية شاركت في الحرب وقوتها الحرب (الاتحاد السوفياتي ، الصين ، يوغسلافيا ، فيتنام ، كوبا ، الخ . . .) .

وقد يقال إن الاشتراكية بغضباتها القومية المتعصبة لا تصوّر سوى « المرحلة الدنيا من المجتمع الشيوعي » . وأما إذا كان مجتمع المرحلة العليا لا يزال يحتفظ بأعلام - لأعلام - ه - فلأنه لا يزال يحتفظ بشكل حربي . فمن أين يستمد بعد تفوقه ؟ إنه إن لم « يعُد » جيشاً ، فإن « له » على الأقل جيشاً . وما هوذا مزود بصفات « دولة » قومية تمارس سيادتها وتدافع عنها في الحلبة (الدولية) . ومن قال علم قال « دولة » ، في صيغة « دفاع قومي » على الأقل ، أي جهاز قهر إن لم يكن مُعداً لفرض إرادته على القوميات المجاورة ، فعلى الأقل وبشكل أكد ، لإحباط سعيها . ولكن أليس أفضل دفاع أحياناً هو الهجوم ؟ وأي سور شبيه بسور الصين يفرق بين هجوم مضاد وبمجرد اعتداء ؟ بين حرب وقائية وحرب هجومية ؟ وهل يُعاد العدو بكل تهذيب إلى حدوده بانتظار هجومه القادم ؟ ولكن أي نوع من أنواع الدفاع القومي هذا الذي هنا ؟

لأن هذا المجتمع الشيوعي ذا الأعلام ، مع كونه مسالماً ، له حتماً حدود ، وإذا كانت له حدود فالسلام ليس مضموناً ولا العداءات القومية مرفوعة . ويبقى التهديد بالحرب ، وبالتالي الحاجة إلى توفير الوسائل المادية والإدارية لمواجهة ، بدءاً بقوة مترتبة منضبطة حسنة الإعداد (لا يقل إعدادها على كل حال جودة إعداد الخصوم

المحتملين) . وواضح والحالة هذه أن تلك الوسائل تستبعد - لأنها تورط باتجاه المنبع وتتحذى باتجاه المصب في عملية تنظيم « المجتمع » - إلغاء قسمة العمل وتطبيق الشعار السان سيموني . وقد كان « بناء الاشتراكية » في بلد واحد أو في مجموعة محدودة واحدة من البلاد أطروحة قابلة أو غير قابلة للنقاش ، ولكنها صلبة . وبالمقابل فإنه إذا كان للكلمات معنى فلا يمكن أن يكون لشيوعية قومية من معنى . وإذا كان مجتمع شيوعي قومياً فمعنى ذلك أنه ممرضع ؛ وإذا كان ممرضعاً فمعنى ذلك أنه محوط بمجتمعات غير شيوعية ؛ وإذا كان محوطاً فمعنى ذلك أن فيه « دولة » وأسراً للدولة وشرطة وجنرالات وبيطاقت عموين . والشيوعية تفترض البجوحة ، وأما الحرب فتضاعف الندرة . واقتصاد الحرب يجر إلى قيام حكومة تقنين ، أي إلى تضخم في البيروقراطيات . وقد يرد علينا بأنه في المجتمع الشيوعي « بمرحلته العليا » يكون قد مضى على قيام « الثورة » زمن طويل . فليكن . ولكن هذا لا يكفي : ينبغي أيضاً التسليم (١) بأنها قامت « في كل مكان » (في الخارج و ٢) وعلى وجه التقريب في الوقت « نفسه » (وإلا يكون « قانون ثمو المتناقضات غير المستاوي » قد عاد أقوى مما كان ناسلاً تبعاً لكل احتمال تناقضات جديدة ذات طابع عدائي بين مسارات ثورية غير متساوية في نموها) . أي جمع الافتراضات ذات المظهر الفلسفي المدرسي التي تجد البراهمين العكسية عليها تحت أبصارنا . وبالاتظار فإن المجتمع الشيوعي الذي يضع ماركس معالمة المتصورة في « نقد برنامج غوتا » سيكون عالمياً أو لا يكون . وإذا كان لا يزال بحاجة إلى أعلام فمعنى ذلك أنه ليس شيوعياً . وإذا كان شيوعياً فليس بحاجة إلى أعلام (بوصف هويته قد أعطيت له مرة أولى وأخيرة ، هوية غير قابلة للتدهور ولا يمكن المساس بها ؛ هوية أكثر من حصينة : بلا خصم محتمل) .

لقد تكلم اللاوعي السياسي هنا بطريقة الزلات الكلامية .

٣- الحدود ضد الملحددين

لما كان الدين تكملة للحرب بوسائل أخرى فبالامكان نقل كل ما قيل ، بل ينبغي نقله ، من مدى « الاستراتيجية » إلى مدى « اللاهوت » . وينجم النظام السياسي من تلقاء ذاته عن هذه النقلة ، ويضمن وضع السجلين الواحد فوق الآخر وحدته الخاصة .

ولسوف يكون المجتمع الخالي من الطبقات مجتمعاً بلا جيش (تعني كلمة Classis [طبقة] اللاتينية «الجيش» و«الفئة» الشعبية معاً) . وبطريقة غير مباشرة بلا «كنيسة» . وإذا غاب المحاربون غاب السّحرة . «الأسلحة المقدسة» . إطرحوها الحرب : لاكهنة ، لا «حزب» ، لا «عقيدة» . أي لا حرز ولا كنائس ولا شعارات نبلاء محاربين . وإن «مدينة» بلا أسوار هي «دولة» على الفطرة . وإنها لـ «دولة» من عالم الأحلام تلك التي يمكن أن يستغني فيها الاستقرار عن صانع الاستقرار . ولسوف يكون النظام من غير إعادة استتباب النظام كالوحدة من غير توليف ، وكالطبيعة من غير تاريخ . ولسوف تكون هذه الفوضوية المثالية لدرجة الصفر في الشأن السياسي : تمهيد وسيلي يتيح عزل متغير مستقل ومعينة علاقات متبادلة بين مختلف عوامل النظام خلال تغيّرات التاريخ الواقعي .

والدفاع لاهوتي في جوهره ، وأما الوجود الاجتماعي فلاهوتي في درجاته . ومن وقائع التجربة أنه في كلّ مرة تتمّ فيها إحاطة بلد أو دين أو حزب يُعتمد «تلقائياً» إلى رفع معدل القدسيّات المهيمنة داخل هذا الحزب أو تلك «الكنيسة» أو ذاك البلد . وحين نكون محاطين نكون مكرّسين . ولأجل ذلك كانت الدائرة هي التي تصنع التكريس («وسيلة مقدّسة» ، عبارة أخرى مكرّسة) . والويل حينئذٍ للكفرة ، للمتحررين ، لأنصار السلام ، لمن هم ضدّ الاشتراكية ، للفوضويين ، الخ . . . فالاحتباس يقوّي اللوذ بالمحارب ، أي استعلاء الزمرة المحتبسة على ذاتها ، وتُقاس على مستوى هذا التفتّح الداخلي تقديسيّة الوسط المحيط . وبقدر ما يكون على الزمرة أن «تتجاوز» نفسها يزداد تطلّعها إلى رصّ الصفوف . مع العلم جيّداً بأنه إذا كان المربّع يتكوّن عند أقدام المذابح فإن التجمّع هو الذي يصنع المذبح (الرسم المقدّس تمام التقديس للمارِشال ، للجنرال ، للقائد ، للرئيس ، للإمام ، للأمين ، الخ . . .) لا العكس . والتكريس الذاتي للزمرة المهذّدة يرفع من طاقتها التضحية ، بل من قدرتها على القتل أيضاً (بوصف الواحدة غير ملائمة من دون الأخرى) . ولسوف يترجم هذا في السجلّ العقائدي : القدرة على التأطرّ والقدرة على الاستبعاد تتنوّعان بطريقة متزامنة في كل تكوين جماعي . وقد كان المبدأ يقول بأنه ما من حرب إلّا الحرب الدينية ، وسوف تؤيّد الملاحظة : إجعلوا الحرب غير قابلة لأن يكفرّ عنها تجعلوا الدين فظاً . وحين يغدو

« مارس » القاضي الوحيد فذلك أن الله هو الذي يحكم ، ويفد . وليكن تعطش جولته الحربية غير قابل للمقارنة بتعطش المحاكم المدنية . كلّمَا « تقدّم » التاريخ زاد « القاضي » الأعلى من تعميق سبّقه .

والجماعة هي بحدّ ذاتها تهقرية . ولكن العدوان يدفع بتقهقر في التقهقر ، كما لو استيقظ فجأة ما قبل التاريخ الهاجع تحت التاريخ . فهو لا يُرغم فقط على عودة (الجزر إلى مذاهب صحّة الرأي بل على عودة مذاهب صحة الرأي الى محاكم التفنّيش ، وعودة « الكنيسة » الى الملة . ورافق هذا التراجع مع انحرافات نحو القديم في حالة الكمون . ووضع الأمور في نظام يضع النظام خارج ذاته ، منطقياً . ومن هنا ، نفسياً ، تأثير ركود الدم السابق^(١) (الذهول ، الحماسة ، السكر ، الخ . . .) داخل المحراب (فكتور سرج ، موسكو ، ١٩١٩ م : « لقد شعرنا بحساسية جماعية مريبة ورائعة تكبر داخل أنفسنا ») .

وإندلاع الحروب يطلق الإولايات البالية المرصودة لمقاومة التفكك ، أو التصاعد الذي لا يقاوم لما هو مقدّس . « الأمر ينذر بالشر » معناها : سوف تدور عجلة التاريخ إلى الوراء . نحو عقدة « قسطنطين » . فالحرب ، باردة كانت أو ساخنة ، تعيد طائفة تاريخية ما إلى ظروف تكوينها الأول . وللتحوّل إلى كتلة بالانطواء على الذات يجب الإسراع في إعادة بناء المذابح التأسيسية ، وينقلب الداء المستوطن إلى وباء . والمواجهة تهيج الجلد وتؤجج حمة الدفاع وتنعش الذكريات ، و« من أجل تمجيد أكبر للرب » كان حارس الحدود الوليد هذا . والآلهة مخلوقات حدودية لأن الحدود عيّنتهم مؤمّنين عليها . وإضعاف لا نهاية زمرة مبنية يلهب حاجتها إلى اللانهاية ، وترمّم التحالفات التي تعتمد إليها حينئذ بناء طائفة متحدة تمام الاتحاد عسكرياً ودينياً . « مناخ متوتر » . « جو خانق » . « هستيريا جماعية » . ولم يسبق قطّ أن رؤيت « سياسة عقلانية » في القلاع المحاصرة . وهذا هو السبب في أن سياسة الكتل نفي دائماً بأغراض الآلهة . ف« دعم قدرة البلد الدفاعية » يفترض عودة إيديولوجيات السلام عودة مظفّرة . ويميل العقل

(١) كتب الكاتب (ex — stase) وهو ما استحدثناه (ركود الدم ، stase والسابق ex) . ولكن لو قرئت الكلمة معاً لكان جرسها الصوتي (extase) ومعناها الشوة ، وهو المعنى المراد في المفردات الموضوعة داخل الهالين . (المترجم) .

النظري إلى اعتبار انتظار مجيء المسيح « جريمة بحق البشرية » ، والعقل السياسي إلى التساؤل عن المهمات الخطرة التي كان من الممكن أن تتخلص البشرية منها في عالم عدواني من دون الاعتقاد بأنها مكلفة مهمة خلاصية على مستوى العالم .

وليس أمثل في هذا الصدد من التكوين التاريخي للولايات المتحدة الأميركية ، أرض الميعاد لـ « حركات القداسة » . فبالإمكان أن تُقرأ فيها على خريطة العلاقات بين الروحانية وعدم الاطمئنان . فمنذ القرن السابع عشر حتى نهاية القرن العشرين تنتقل من الشرق إلى الغرب قطاعات انغراس الفرق التوراتية الجديدة المتلاحقة في عربات الرواد المغفلة . ويبقى الرهبان والقسس في المؤخرة ، ويرز الأنبياء على الأطراف . وتتفشى « اليقظة » الناجمة عن التمسك بالأصول كبقعة من الزيت على تخوم الاستعمار ، كما يلي « التجديد الكبير » في القرن التاسع عشر تقدّم شعوب « الغرب » المشتتة المتحركة العظيمة إلى الانضمام في طوائف منظمة تنظيمياً متيناً ، أي مضمومة ضماناً إلهية ضدّ السهام وسوء التغذية وجميع أنواع المضايقات . ويبعث جفاف البيئة المربع إلى الوجود التنبؤات والرؤى والزيارات . وإذا كان الرجال المغامرون على قدر كبير من العزم يمنهم من البحث عن السلامة في الحرب فإنهم وجدوها في الفرق الدينية المختلفة من المتمسكين بالاحتفال بعيد العنصرة إلى المؤمنين بمذهب الطريقة البروتستانتية إلى المرمونيين إلى المؤمنين بعودة ثانية للمسيح ، الخ . . . ولو كان في الإمكان أن تُرسم في كل حقبة الخطوط البيانية لمستوى التعصب الديني لرؤى أنها تضعف كلما ابتعد عن الحدود - خطّ الجبهة - وأنه يُقترّب من الأراضي المأهولة الأكثر أماناً . وعدائية الجوار تُلهب الحاجة إلى المطلق ، وكلّ أرض تُغزى حديثاً تشهد قدوم « إله » جديد . ويطفر إله الكتاب المقدس المولود في صحراء سيناء من « اوهايو » إلى « ميسوري » ويستقر مع المرمونيين في « البحيرة الكبرى المالحة » ويستمرّ سباق مسوخته حتى خضوع آخر شخص من هنود « السيوكس » وأهول آخر ولايات ساحل الباسيفيك بالسكان . وعداوة العالم والنقص في الحلفاء يُعيدان اختراع تابوت العهد مجدّدين « القديم » بأشكال جديدة ، ويبدو التعصب وكأنه شكل بدائي من أشكال الإسعاف للمهاجرين يبحثون عن « موطن » . وإذا كان التمسك بأصول الدين يبدو والحالة هذه مرتبطاً بحقب التأسيس السياسي فإنه كذلك ميزة من ميزات الفرق المنشقة التي خلفتها المسيرة الأميركية الطويلة

مثلاً هو ضدّ لعقلانيّتها الدينيّة . ومارست بعض هذه الفِرَق جرّة إعاقّة المعرفة ، وقدّمت كلّها الانفعاليّة على التّفكيرية . وهذا برهان جديد على الطابع التّقهقري للملاحم الجماعيّة . وتترافق هجمة الحضارة المسيحيّة على « التوحّشية » الأهلية مع مسيرة تقهقريّة للمسيحيّة نحو أنماط في التّنظيم وأشكال في الاعتقاد « متوحّشة » . وعلى كلّ حال فإنّ « النّفعيّة » ليست عكس « التّعصّب » ، وها هم أولاء « رعاة البقر » - رغم الفارق البلاغي الثابت - يمثّلون أفضل الصّليبيين (الذين لم يكونوا هم أيضاً في أبامهم مستصليحي أراضٍ تافهين) . بل إنه هنا تلمّح ثابت في السيكلولوجيّة الأميركيّة الشماليّة . فالكتاب المقدّس والسّدس كل منها بحاجة إلى الآخر ، والتناوب بين القسّ الديمقراطي المبشّر بالكلمة الطّيّة والرائد الجمهوري الداعي إلى غزوات جديدة يعيد التوازن إلى نصابه . وبديهي أنّه ليس في مكنة « العالم الجديد » أن يقدّم في موضوع العودة الأبديّة ما هو أكثر جدّة من الذي قدّمه « القديم » ، ولكن جدّة إطار التجربة بالذات لا تني تجعل ثبات القاعدة أشدّ دلالة . ومنطق العمل يتجاوز منطق الايمان . ومن هنا تنبع وحدة البطولة والتّعصّب (كما يدعى ورع الآخرين) . والزيلوت^(١) أفضل كمحاربين من الفريسيين ، ولكنهم أقلّ منهم معرفة بالتلمود . وكان ذلك في القرن الأول بعد يسوع المسيح . وإنشاء « اسرائيل » في القرن العشرين لم يكن ثمرة عقلانيّة تأويليّة ، وها هوذا التمسك بأصول الدين اليهودي يتنامى أمام نواظرنّا مع تنامي شعور الرعايا اليهود بعدم الاطمئنان . وها هي ذي حركة الاستيطان في الأراضي المحتلة تحشد متطوّعيها من بين أشدّ أفراد الطوائف الدينيّة رجعيّة ، متعصّبي « غوش أيونيم » .

ما الداعي إلى هذه الأمثلة الفولكلورية أو البعيدة ؟ لأن الشدائد البعيدة تقرّبنا من ذواتنا . والجفاف والمجاعات والحروب والكوارث تذكر الجماعة كلّ يوم بأصولها . فالمرمونيون وشانقو السحرة لا يسمّون المتخصّصين في القانون العام ، ولكن الرّوَاد يسمّون بالدرجة الأولى علّمْ الأنساب النّقدي برصفهم « مكتشفني المؤسّسة » التي تسبق مباشرة ، وفي الواقع ، المؤسّسات السياسيّة - مثلاً يُنِيف عالم النظام على عالم العقّد ويتألّفه . والحقب الحرجة والأزمات الدينيّة مرتبط بعضها ببعض كما يعلم كلّ أحد .

(١) يهود من القرن الأول بعد الميلاد كانوا ينادون بالعنف للدفاع عن القانون والاستقلال القومي . (المترجم)

فحقب التأزم التاريخي - وهي مناضد اختبار للنقد العقلاني - تبين والحالة هذه عن الوحدة الداخلية لسلطات التوليف السياسية . وتمتاز الفوضى بأنها تكتشف قوانين النظام . وإنها لفائدة نظرية يعرف رجال النظام ، والدولة ، جيداً كيف يحصلون على نصيبهم منها ، في ممارستهم الخاصة بهم . هم الذين يتفقون بشكل رائع على الاستفادة من الأزمات لإعادة الانضباط ، كما من الحروب لإعادة بناء حكمهم (لقد هيأت الحروب الأهلية في العصر الروماني الأول للنظام الأوغستي ؛ والحروب الدينية للمملوكيات الاستبدادية المطلقة في القرن السابع عشر ، الخ . . .) وعلى هذا فإن دراسة شروط الاستقرار سوف نجد « تجاربها » الحاسمة عند تقيضي عدم الاستقرار والتوطيد ، نقيضي التأسيس والقلب . ولنقل إن أفضل من تستخدمهم تماثيل لتزيين جاجيء سفنها هم المهاجرون والباطرة ، « الخارجون على القانون » و « الآباء المؤسسون » . والواقع أن الخطأ البياني للنظام والفوضى يقدم تشريعات - « مجموعة من المواد القانونية تُعرف مجتمع ما وتضبط طرق عمله » - وهو يمر بنقاط انحناؤه التي تتعرج فيها بالانحمايين جذور كلمة « استقرار » . وتوضح الفيزياء الاجتماعية في المتسلسلة حرب - دين - مؤسسة التي تبرز إواليات ضبط النظام الموجودة عادة في حالة كمون . وتتميز جميع هذه الأوضاع القانونية بأنها توضح من غير لبس في أي اتجاه ركز سهم الشعاع الموجه : من المتحرك نحو الساكن . ف « حركية الزمرة » تنزع نحو استقرارها ، لا العكس . وكما أن الناس يهاجرون ليستقروا في الخارج ، ويسافرون ليتوقفوا عن السفر مثلما يفلحون ليحصلوا ؛ وكما أن « الخارج على القانون » يُزيج « أباً » ليصبح هو نفسه أباً آخر ؛ وكما أن ثورة سياسية هي الانتقال من قَدْر أقل إلى قَدْر أكبر من « الدولة » ؛ وكما أن مؤسسة . حزباً أو « كنيسة » ، « تتغير لتحافظ بشكل أفضل على هويتها » - فإن « الكائن السياسي لا يتنازل - أو لا يَهَبُ - للمستقبل إلا عما يلزمه للدخول مجدداً في ذاته » . وعلى المدى الطويل وفي كل مكان تكون الغلبة للريفي على البدوي لأن « - عقل البدوي . وإن تقدماً للعقل السياسي ليخدع موضوعه إذا هو لم يفكر في الحركية - المدارك والأحداث - في شكل مقولات خاصة بالسكونية .

٤- «أبيقور» العاجز أو «مارس» ضد «فينوس»

وهاكم ما يضطرنا إلى القيام بالانطلاق بين علم العلاقات بين الأشياء ، أو الفيزياء ، وعلم العلاقات بين الناس ، أو السياسية . والفيزياء الاجتماعية فيزياء معكوسة ، وحكمها في التنظيم يقلب حكم الطبيعة رأساً على عقب . و«لوكريس» يجعل قصيدته عن الطبيعة برعاية «فينوس» (النشيد الأول ، ١ - ٢٨) إلهة الولادة والنمو ؛ وبالمقابل فإن القيثارة السياسية حبيسة الملحمة ، وهي تُظهر للملأ لغواً وخشونة . والحلف الأصلي هنا ليس مع «فينوس» المخلوقة من الزبد ، بل مع «مارس» الذي هو في نسق الأشياء هذا ناجر أضحاج لا ضحية . وهنا يرى الحب هو «المغلوب من قبل الجرح الأبدي» الذي تحدّثه الحرب . وليس للثناء على الاضطراب في نظر العقل السياسي من قوة تأسيية : يمكن أن يكون ذلك حاجة ظرفية في المجال العملي ، ولكنها ليست حاجة بنائية في المجال النظري . وليس رفض هذه العذوبة من قبيل الماسوشية ولكن لأن مقاومة الاضطراب (لا مجرد مقاومة الرعاع أو الجمهور أو الهياج بل مقاومة الحدث الذي يزعج الصفوف) مدوّنة في مبدأ التسجيل . فأسوار «المدينة» ليست زخارف حلزونية والحدود لا يمكن أن تتبدّل : إنها هنا بالضبط لتلغي تبدّلات المحيط وتحاول إعادة الميول والتغيّرات إلى درجة الصفر . وصانعوا الاستقرار المحتمّلون الذين هم المؤسسات السياسية يضعون الجأء في مقابل السائل للتقليل من فرص القوضى . وكل شيء هو حديد عن التوازن ، « باستثناء تكرار الحديد » . والعقل السياسي يدّعي التزوير ضد القول المأثور الذي وفّقه « يمكن أن يُمطّط العالم برمته عن طريق الأعاصير » (ميشال سرّ) . فليس في وسعه إذن أن يجد نماذجه الابتدائية في ميكانيكا السوائل حيث أمكن قراءة « مولد الفيزياء في صُ لوكريس » . وفي مذ إنرلاني من الذرّات لا يحدث فيه شيء يولّد الحديد ، تولد زاوية انحراف . وعندها يولد اللولب الحلزوني من المماس ؛ ومن الإعصار يولد التنظيم . بشكل تكون معه ترجمة السؤال البدائي في الفيزياء - كيف تتكوّن الأشياء ؟ - ترجمة موسّعة : كيف يحدث الاضطراب في عملية تدفّق ؟ بانحراف الزاوية . فإلهة الحب هي إذن إلهة الطبيعة أيضاً لأنها هي التي تُنجب « الاتّحادات الطبيعية » بإشرافها على جعاع الذرّات . وتجنّد «فينوس» اتّصال العناصر ، ويجنّد «مارس» انفصالها . فالأولى تهب الحياة عن طريق

الجمع ، والثاني يقدم الموت عن طريق التفريق . والأولى مبدأ « الخير » ، والثاني مبدأ « الشر » .

وإنها لميثولوجيا بهيجة في السعادة تلك التي في مكتتها تفسير كل شيء سوى التعاسة وتجددها ؛ سوى السياسة . « قوانين فينوس الطبيعية يستعصي فك رموزها على أبناء مارس » - مثلما يستعصي فك رموز قوانين مارس التاريخ على أبناء فينوس . وإنه لتمييز صعب ذلك الذي لا يحقق لنا بالتأكيد في أوقات الاحتفال الحماسي السعادة (السياسية والعلمية على السواء) . واليوم نرى السوائل محفوظة جانباً وسمعة الجدران السيئة تطبق الأفاق . وكل شيء يحمل على تفضيل نعومة التدفقات المدغدة على عالم السياسة الشائك المفقر المعدني . ولكن التفضيل لا يعني الدكاء : المسألة هي في فهم السبب الذي يجعل عالم السعادة الخاصة عاجزاً عن إلغاء عالم التعاسات العامة أو عن ضمه إليه . ونكره أفكار الطبيعة ما هو اجتماعي ، ولكن ليس في وسع هذا الكره أن يكون مصدر توضيح : إنه بحاجة هو نفسه الى توضيح . وبالإمكان أن يطرح أمام هذه النتيجة ان التفرز والإنكار صادران عن الانقلاب « الكريه » فعلاً ، الانقلاب الذي يُحدثه القانون السياسي في القانون الطبيعي . فما هو مبدأ حياة في عالم من العوالم هو مبدأ موت في الآخر . « مارس » يُخالف بقرار استبدادي ويجمع بطريقة الحصر ويشيد بالهدم . ويجعلنا عالم السياسة نشهد التداخل المدهل بين الولادة والموت ، الدورة القصيرة التي تقدم لنا نوعاً من صورة تخيلية عنها خرافة « جرائم القتل النموذجية » بوصفها وناثق تعميد تُمنح للمدن . والجماعة تُفزع بشكل مشروع المشيعين لـ « ايروس » لأن الدم فيها بذار والطاعون ربيع ؛ ولتكرس الأسوار بالجريمة . وبكلام آخر فإن نشيد الجليل لن يكون هنا صلاة لـ « فينوس » ، « مُنجبة عرفنا متعة الإس والآلهة » ، بل استحضر لـ « مارس » لأن الجنائزي هنا هو من أصل التكوين ، والقاتل هو المُرضع . وفي الطبيعة تقف إلهة الحب ، حسب تعابير الديناميكا الحرارية ، على عتبة انعدام الحرارة عند مخرج الفتور الحراري ؛ بينما يحتل إله الموت والتفريق في التاريخ هذا المركز الجوهرى . ويحصل على « جيوب النظام » السياسي بتحديدات عنيفة (مثالية ومادية) . ولا تتحول مجرد مجموعة من الأفراد إلى مجموع « قابل للاستمرار » إن لم تؤمن لنفسها جوانب « صلبة » . وهذه المواد الصامدة الكفيلة وحدها بأن تعطل مبدأ « كل شيء ينساب » في الطبيعة

المادية ما كانت «لتوهب» . ووسط انسياب الموائع الشامل يكون ثمن المخترات باهظاً . حروب ، أديان ، مؤسسات : إنه الثمن الواجب دفعه مقابل قليل من الصلابة - أو من التدعيم لانحراف عابر عن التوازن الأصلي للجمود المادي . وفي الفيزياء الاجتماعية تُدعى النفقات العامة الحاصلة عن انعدام الحرارة : الحقد والمعتقد والكدر . وقد أصبحت المعرفة الموضوعية بالعالم الطبيعي ممكنة منذ اللحظة التي وُضعت فيها موضوعات خارج نطاق الزمرة ، موضوعات لم تكن رهانات للسلطة : الموضوع الرياضي مثلاً ، أو الذرة المادية . «معجزة إغريقية» . ونفى بلازاء معرفة الأشياء خاضعين للدين - مثل «أبيقور» و«لوكريس» - «ألقوا السلاح ودفعوا مارس خارج الطبيعة» (ميشال سّر) . ولكن هذا الطرد بالذات حال دون معرفة موضوعية بالشأن السياسي ، معرفة مكبوتة في طلعات العلم الخارجية . وفهم التاريخ يفترض التزوّد بذكاء أحقّ آلهة «الپانيون» ، الإله الوحيد الذي يُعْتَبَرُ حمقه قوّته . وإنه لتعقيد ثابت في التبسيطة الحربية التي جعلته ينتصر على من هم أذكى منه . من بينهم «أرهميدس» الذي سقط مثل غيره في ساحة الشرف : لقد قضى مؤسس علم السوائل المتحرّكة وهو يدافع عن أسوار مدينته التي أبصر فيها النور ، «سرقسطة» . وقد رأينا في زمانٍ أقرب إلى زماننا كيف أرسل «مارس» «ماركس» للقاء الأجداد - وإنها لتصفية بالتبليغ ما بعد الموت أنالتنا هذا الشاهد القبري الشبيه بالحجارة الأثرية في عهود ما قبل التاريخ ، عينا الماركسية . وبالاختصار فإن أحقّ يملك مثل أحوال المعونة هذه ليستحقّ أن يحمله على الأقل على عمل الجدّ المفكّرون اليقظون الذين يريدون الدفاع عن أنفسهم . والتعرف لأجل ذلك - من دون إصدار أحكام - على الدخيل «مارس» . ولن يجد هؤلاء في ديناميكا السوائل خشبة خلاصهم ، ولا حتى عن طريق الاستعارات المجازية .

وها هوذا فيلسوف الطبيعة^(١) ينادي بـ «اختراع التاريخ السائل وعصور المياه» . وقد سبق أن كان الاختراع : يوم «نكسر الجليد وانحلّ» . ويحدث أن يغدو التاريخ سائلاً في كل مرةٍ تجميع فيها مثلاً زمرة كانت مبنية . والدليل ان الأمر ليس بالطبع حلماً ، ولكن تحقيق هذه الرغبة ظلّ يُعتبر حتى الآن كابوساً . أو حتى هُزّة : شلال البزار عام ١٩٤٠ في فرنسا مثلاً ، عصرنا المائي الأقرب . الذي غربل مصداق نظريات التنظيم

(١) ميشال سّر .

الإعصاري بغربال الممارسة الاجتماعية . أم أن قداماء « المحارين » يسيئون استعمال اللغة حين يصفون « تيار الفرارين » و « سيل التروح الذي لا ينقطع » و « شعشة السلطات العامة » ؟ « وتشتت فيالق برمتها وتلفي البنادق في المعمان و « تدوم » في حشد عارم . لقد انتصرت « فينوس » على « مارس » ، وهذا يسمى حالة ذعر . ولم يعد من وجود للجبهة ، ولا للقائد ، وزالت الحدود والعاصمة ، وأمام ووراء . وهناك انسراب من كل جهة . وإن شعباً يرفع الأيدي في الهواء على طرق الشتات لينقلب إلى سائل تُحشى به التفاتق . ولو حصل في هذا المدّ من المستقلين حدّ أدنى من المقاومة لألف جزيرة صغيرة من الأرض اليابسة ، وهذا ينطبق أيضاً على « القناعات » و « الحزم » و « الأمل » (لغة خاصة بـ « السياسة ») . وأما مع الوهن فالأمور كالماء انحداراً . طبيعة على طبيعة : تاريخ يسير إلى المهوار . ولقد تحطمت إواليات انعدام الحرارة وغرقت وجُرفت مثلما يجرف السدّ فيضان العناصر المُتزعّعة من كليتها (أو من جسم جيشها) . ومن الممكن أن تكون هذه الـ « فرنسا » التي غمرها الفيضان وعدت في حالة بين الرطوبة والزوجة قد أثارت في عدد من الفرنسيين إحساساً حاداً بالتحرّر وأتاحت للمواطنين فرصة سعادات حميمة غامرة . وحين تكون الملحمة في إحازة يتهرّب كل الناس من الذهاب إلى المدرسة . وليست النكبات القومية واهنئات الشخصية متلازمة دائماً ، ولكن صحيح أن يقال إن ما يحقق سعادة الزمرة يحقق شقاء الأفراد ، والعكس بالعكس . ويتلاءم السائل مع الـ « أنا » تلاؤم الجامد مع الـ « نحن » ، وكما أن « نحن » ليس مجموعاً من « ت » فإن عملية حسابية تجمع عدداً من السواقي وآخر من الشلالات لا تصنع قط هيئة سياسية . ولعمل الجماعة عنصره الخاص ، ومستوى الصلابة هذا هو الذي سيربحه العامل في حقل المعرفة - الطامح إلى أن يكون من أتباع « فينوس » - لاحترامه إياه على أنه غير قابل للاختصار ، وأنه المرحلة الأولى في كل مشروع لاحق يرمي إلى اختصار الشأن السياسي إلى مبادئ تفسيرية غير سياسية (ذات طابع بيولوجي فيزيائي على مستوى عمومية أرفع) . ومن الجهة المقابلة ، عملية تبادل مجاملات ، فإن « العقل » السياسي لا يمكن أن يطمح إلى التحكّم بمصائر ما ليس من حقل اختصاصه . وإذا عُرف جيداً أيّ إمبريالية أخلاقية هي التي لا يُطيقها فإن إخضاع الأخلاقية لإمبريالية سياسية يُعرف كنهها بشكل أفضل ليس أقلّ شؤماً . فليُعدّ إلى « أبيفور » ما هو خاص بـ « الحديقة » وإلى « مارس » ما هو خاص بـ « الميدان » .

لِيَعُدَّ أولاً الى « أبيقور » تواضعه المنطقي . فقد كان المعلمُ يحضُّ تلاميذه على عدم التدخل في الشؤون العامة ولا في الأبحاث العلمية . وانه لاستنكاف متماسك ومشروع أيضاً . وكان مؤسس « الحديقة » يذهب إلى أن الجدلية أمر لا جدوى منه في الطبيعة ، وإلى أنه لا وجود لطبيعة خاصة بالشأن السياسي . ولن يكون للتاريخ معنى من اللحظة التي يُحْدَث فيها الزمن (كما في « رسالة إلى هيرودوت ») بأنه « صدقة الصدوف » التي لا وجود لها بذاتها والتي هي خارجة عن حياة العالم . والعيش برفاق مع الطبيعة - أخلاقية الحكيم المثالية - معناه إذن نشدان السعادة في اللحظة القائمة . ولما كان عدد العوالم لا نهائياً وكنا نسكن عالماً بين عدة عوالم فإننا لا نخسر شيئاً بانسحابنا من الذي نجد أنفسنا مقدوفاً بنا فيه بالصدفة . وعيش المرء محتبباً ومتزوّجاً في حاضر بلا عشيّة ولا غد يتيح بشكل كامل السعادة المتمثلة في الاكتفاء التام بالذات . وإنها لإيجابية المتعة . وليس للمكتفي بذاته من سيّد : إنه « لا إستبدائي » . وإذا كان كذلك لا أدرى فإنه لا يسلم بالأبالسة ولا بالأبطال لأن « الآلهة لا يندخلون قطّ في الشؤون البشرية » . وأخلاقية السعادة البيتية هذه تصلّق من حيث لا تدري قضية الشقاء السياسي بعدم الاكتفاء التكويني في الـ « نحن » . فأننا نستطيع إلغاء الموت في ذاتي ، ولكن « نحن » لا نستطيع إزاحة ما يملأها . وبوصف الجماعة منفصّة بالغياب ومتأخّرة عن الأصل أو مخدوعة به وبالقانون وبالغاية اللاحقة أو السابقة الخ وعاجزة عن الاكتفاء بذاتها ومصابة بشكل أساسي بالمستيريا فإنها منذورة لأن تخضع مباشرة لجناين الله والمتنوّرين من كل جنس ، وبالاختصار لكل من يتصرّف وينطق باسم « آخر » . وفي زمن الجماعة المهذّر يخضع اليوم الحاصر للآمس والغد ، والحكيم وحده هو الذي يتفتّح في « إنعم بيومك الحاضر » . والفرد يتهلّل حيث تكتسب الجماعة ، والجماعة تَعُظُم حيث يتلف الفرد

وما كان حب « أبيقور » الناس ليكون سرى بغض للسياسة ، وعن دراية وحذق كان انسحاب شيعته من الساحة العامة ، ولكن من غير أن تطمح على الإطلاق في إملاء قوانينها من أعماق « الحديقة » على « المدينة » . وعلى كلٍ فقد كان الوقت متأخراً قليلاً . فـ « أبيقور » فيلسوف آمن ، ولكن بعد المعركة - حين لم يكن من حقّ أثينا التي كانت في حكم المغلوبة ان تسكّ النقود (٣٠٦ ق . م) . وفي هذه الأثناء كان خلفاء الإسكندر الاثنا عشر المتخاصمون على إمبراطوريته يراقبون الفُرس في يقظة وحذر

ويؤمّنون وصول المؤن ويسهرون على حماية ميناء أثينا . وبإمكانك دائماً ألا تخوض غمار الحرب شرط أن يخوضها الآخرون بدلاً منك . وليست ملكة الخيار الحسن - خيار السلم - موهوبة لجميع الناس ، حتى وإن لم يكن التذكير بشروط الخيار الموضوعية حجة منطقية على الخيار نفسه . فهو يتيح فقط فهم السبب في أن العودة إلى « أبيقور » هي كلمة السرّ الطبيعية في نهايات العصور ، زمن الكساد والتقهقر ، كتعهد عقلائي من وراء ستار لحالة غير مقصودة من اللامسؤولية المدنية . واختيار اللاسياسة في هذه الظروف هو بحدّ ذاته صلب وقاسٍ ، لا بالرغم من أنه ، بل لأنه ، يُبقي عن المشكلة السياسية بحدّاتها . وهو لا يغدو رخواً ومعيباً إلا إذا اعتبر نفسه حلاً بموجب القانون لمشكلة لا يطرحها في الواقع .

الفصل الرابع

الثبات

سبق لنا أن ميّزنا في المسار التاريخي بين نوعين من الزمنية: التاريخ التقني التكديسي وغير القابل للبرجعة ، والتاريخ السياسي القابل للتلخيص والمبرمج . وإذا كان الواحد يعارض الآخر معارضة « حركية هرمنس الخاضرة دوماً لتقديم الخدمات » لـ « سكونية برومئوس الأليمة » فإن الأول وحده يستحق اسم التاريخ (رغم أنه أكثر ما أهمل من التواريخ) بينما يؤلف الثاني - وهو المشهد الذي يعرض سيناريوات لا وعي الزمرة - في الواقع لا تاريخاً (حتى وإن كان هو صاحب الصفة^(١)) وأنه لموقف مزدوج التناقص . فمن جهة سرق اليوم « هرمنس » الممثل الثانوي الأصواء من « برومئوس » ، وها هي ذي المبادلة الوقتية قد أبرزت علماً اقتصادياً بينما لا يزال العقاب التكويني ينتظر السياسة علماً . ومن جهة أخرى يرى الدرس التاريخي يطارد في أمكنة السكونية رموز التمييز أو عدم الاستمرار .

والتمييز الإداركي بين نمطيات التاريخ يبرز بالطبع في الحقيقة التاريخية الخام التي تتم فيها التوليفة العملية لما يفرض التحليل النظري تفرقه . وليس هناك من رصف جامد لنسقين من الظواهر بل تكاملية نشطة . وها هو ذا ما يبدو تحصيل حاصل ويستطيع مع ذلك أن يقلب نظاماً خطائياً كاملاً من الآراء المضادة يؤلف سياستنا العادية . والازواج المتعادية التي يشكلها القدسي والمدنس ، اللاعقلاني والعقلاني ، البلى والحدائق ، العالمي

(١) استعيرت الصيغ الأسطورية الموسوعة بين مردوجات من « فراسين ماركوفيتس في ١ ماركس في حديقة أيقور » (مشهورات ميوي ، ١٩٧٤)

والمحلّي ، إننا لراها في كل يوم تتواجه في مبارزة ، وإنها لحركات مَحْتَمَة في رقصة باليه .
ونودّ في الوقت الحاضر أن نشير إلى أن جميع هذه العوامل المتناقضة العلامات ترسم
« معادلة ذات قِيَم متغيّرة ولكنها متلازمة الترابط » . والجمع بطريقة التماكس يحدّد
علاقة منطقية بوصفها صيغة تناقض عامة . ومعلوم أنها هي التي يستخدمها
الأنثروبولوجيون في وقت معاً معلّماً وأداة لايضاح البنى . ولفهم التاريخ المصنوع ، أي
المجتمع بوصفه حالة ، يكفي العقل النظري . وأما لفهم الطريقة التي يُصنع بها التاريخ
بعملية جثية وذهاب منظّمة من التّبيّيات وهدم البنى ، أي المجتمع بوصفه مساراً ،
فينبغي أن يُدرّك « العقل » السياسي العلاقة المنطقية بمظهرها المتحرّك في منظور تدبير عام
للطاقات الجماعية

« فرضيتنا » : هناك علاقة ثابتة بين العوامل المعروفة بعوامل التقدّم والعوامل
المعروفة بعوامل التقهقر . ويكتّب تاريخُ البشرية في دفتر حسابات ذي شعبتين . فكل
اختلال في التوازن يحدثه تقدّم تقني يثير إعادة توارن عرقي ؛ بشكل تصدر معه مختلف
التقاطعات الملحوظة اليوم بين مناغمة العالم والمطالبة بابقاء الفوارق ، بين العنصر
الفكري والعنصر الانفعالي ، بين الداعي الاقتصادي والحاجة الدينية ، الخ . . .
تصدر عن آلية تعويضية مندورة لـ « الأبقاء على ثبات الحلّة النسبية للعناصر التاريخية
وغير التاريخية » . ومبدأ الثبات هذا ينظّم في نظرنا عمل الجهاز الاجتماعي . وقد سبق
أن عرفنا هذه النزعة إلى التعادل في الجهاز النفسي باستعارة « فرويد » من « فخر »
فكرة « مبدأ الاستقرار » ؛ وقد مدّها عالم وظائف الأعضاء « كائن » فيما بعد لتشمل
مسار تحدّد تكوّن العناصر في الوسط الدموي باسم « أوميوستاز » [ثبات التماثل] .
ومع ذلك فانه يمكن جداً في مستوى بحثنا أن يكون لـ « حكمة الجسم » و « قانون
الطبيعة » نتائج أقل توفيقاً . وليس للأسباب نفسها النتائج نفسها على مختلف مستويات
المادّة المنظّمة .

ولا يؤلف انضط الذاتي التلقائي للمهويات الجماعية ضمانه استقرار وتجانس .
وليس فيه شيء من مقوّمات عناية إلهية . أولاً لأن النزعة إلى التعادل لا تتمّ بطريقة
متساوية ومستمرة : إنها تعمل بطريقة العتبات الماصلة واقتلابات الميول الفجائية (إننا
نعيش في هذه اللحظة بالذات أزمة من هذا النمط) . ويتمثّل التوازن الحركي في

التاريخ بوصفه حركية اختلالات في التوازن فاتحاً المجال رجباً لتوترات متناقضة أعسر ضبطاً على الدوام . ثم لأن إجراءات إعادة التوازن العِرقي عدت أعزّ فاعزّ مطلباً مع انتشار التقدم التكنولوجي ، وذلك لقيام مبدأ الثبات على علاقة بين الكميات لا على الكميات بالدات . وكل مستوى من مستويات التوازن يدفع بعملية الارتقاء إلى النهايات مقدار درجة . ويستتبع ذلك أن كل ضبط ذاتي للجماعة لا يستبعد حدوث انبجاس غير مقصود بعد عتبة معينة . وعلى هذا يكون بمقدور مبدأ في الثبات أن يلتقي بمبدأ في الفناء المطلق ، وبمقدور إجراء للحفاظ على النوع أن يلتقي برغبة في الانطفاء . ولكننا قبل بلوغ هذه الاعتبارات القائمة ما وراء السياسة (كما أن هناك إذا جاز القول ما وراء علم النفس) ، الاعتبارات التي قد يكون من الخطأ في النهاية النظر إليها على أنها نظريات ليس لها سند تجريبي قابل للملاحظة ، سوف نبدأ بطرح مسألة خطب المعارضة الكلاسيكية .

١ - الاقسام المستحيل

اقتسام الماضي والمستقبل . اقتسام « الشمال » و « الجنوب » . اقتسام الديني والملحد . ولنغفل تعداد أمكتنا المشتركة . وما فيها من أمور مشتركة ، هي وحدها التي تهّم ، هو نوع من « توزيع » للأمكنة والأزمنة . وإنما لعملية تراكب بين خرافي جغرافي وحسن إدراك متسلسل تاريخياً .

الماضي يبتعد . وقد كان مثيراً للعراطف ، وها هو يغدو فكروياً وكان ريفياً ، وها هو يغدو صناعياً . وكان مؤمناً ، وها هو يغدو لا مبالياً . وتصلح هذه المبتذلات التي مرّت عليها الدهور ، سوء كانت نواحية أو جسورة ، لأن تكون خلفية مشتركة بين أكثر البحوث علمية ومواقف القنوط الخاصة بالمبدعين . وها هو ذا « فريزر » يقول وهو يقدم لـ « غصن الذهب » في العهود الغابرة : « لقد تباعد أكثر فأكثر ، من عصر إلى آخر ، جيش الأرواح الذي كان قديماً قريباً جداً ما ، بعد أن طردته عصا العلم السحرية من قلوبنا ومنازلنا . . . » وقص علينا « ماكس فيبر » قصة خيبة أمل العالم بفعل العقلانية العلمية ، وكيف أن احتكار خصوصية الدين ، وهو عمل حاص بظهور

المجتمعات البرحوازية ، مَهَرُ نهاية الأنبياء^(١) . وهو نفسه ذكرنا كذلك بنسق الخلافة الشرعية بين الهيمنة الخَلْبِيَّة والهيمنة البيروقراطية . « الجاذبية السحرية هي القوة الثورية الكبرى للحقبة المرتبطة بالتقاليد^(٢) » . ومعلوم أن التقاليد تضيق وتضيق معها الجاذبية السحرية . وكان « هنري قالون » عالم النفس الشهير يقرأ في تطوُّر الحضارات « كبت النشاط الانفعالي كبتاً بطيئاً بفعل النشاط الفكري » ، أو « تغطية الانفعالات البالية بمناهج تصوُّر عقلانية » . ولـ « جان جيونو » تلاميذه في « الكونتادور » : « إن التأملات الفكرية السحنة تجرّد الكون من معطفه المقدَّس^(٣) » . ومن هنا العودة إلى الأرض كعودة إلى الإلهي . ويقول « ميشال سرَّ » بصدد « حُكَّام الندي » : « إن نهاية الثقافات قائمة عند أفق نهاية الزراعة . ولقد اخترعت الأرض الدين منذ عصور سحيقة . وجميع الأديان رراعية ، وهي تؤلف جماع معرفة الملاح ومشاعره العاطفية . ولم يظهر منذ بضعة قرون دين جديد لا بسبب انحطاط وهمي كما قد يتخيَّل من قول « نيتشه » بل لأنه لم يتعبَّر شيء بشكل جوهري منذ كان آخر دين في علاقتنا بالأرض [. . .] وذلك أن الثورة الصناعية هي بطبيعتها ضدَّ الدين : إنها تمحو الحاجة . وتاريخ البشرية الملحمة بشكل جماهيري يبدأ من هنا ، ومن غير رجعة^(٤) » . ولقد قُطِع طريق الآلهة . وعلى هذا سوف يكون انتقال البشرية من الخرافة إلى المعرفة ، من الديني إلى الدنيوي ، من الكوني إلى السياسي مجرد ذهاب ، بلا تذكرة إياب .

و « الجنوب » هو جنوب خط الاستواء ، والريف ليس المدينة . و « ميغالويوس »^(٥) تغطّي نصف الكرة الشمالي ، وغرغرينا التجميل المدني (ومرادفه هو politisation [التسييس] من polis أي المدينة) تنتزع الفرد من جماعياته المرضعة لتشويُّه في جفاف وحدة الجماهير الغُفَّل . وتفرُّع الحقب إلى فرعين ينعكس على الكوكب الأرضي ، في الفضاء ، مقابلة ثنائية . لقطب بين البلاد الفقيرة اقتصادياً والغنية اشتراكياً والبلاد المصنَّعة

(١) ماكس فيبر ، « العالم والسياسة » (ص ٩٩ - ١٠٧)

(٢) « الانصاف والمجتمع » ، ص ٢٥٢

(٣) « الثروات الحقيقية » ، لابلداد ، ح ٢ ، ص ١٣٥١ .

(٤) « رومان وفولكر يترجم الكتاب المقدَّس » ، « الترجمة » (هرمس ٣ ، مشورات ميرو ، ١٩٧٤) ، ص ٢٤٦ .

(٥) اسم يطلق عالياً على الواحة الساحلية الشمالية الشرقية للولايات المتحدة من بوسطن الى واشنطن وهي جملة مدينتي ومصنَّعة على أربع المسويات . (المترجم)

المقفرة ثقافياً . ويستند هذا الخطاب ، وهو نسخة سطحية عن الأول ، إلى حقيقة جليلة وجائرة ، ولكنّ النواح على الانفعاليات المفقودة المنذور لاقلاق عقلائنا التقنية ينطلق في أكثر أشكاله إرعاناً من مقدمات منطقية عقلانية بصورة ساذجة .

وصحيح جداً أن الطبيعة والخارق للطبيعة يضيعان معاً . ولكنها لا يفقدان شيئاً لينتظرا . والواقع أن عدل مبدأ الثبات هو « قانون العودة » - بكل معاني الكلمة . فهو يجعل الزمان والمكان قابليْن للانعكاس للغابة ؛ بانتهاك الحس السليم والاتجاهات الممنوعة .

ولنلاحظ بأن المسار المحدّد الاتجاه نفسه صالح دورياً للحماسة « التقدّمية » وللمحنيين « الرجعي » ف « ميرسيا ألياد » يتكلّم اللغة التي يتكلّمها كارل ماركسي . بمفرداتها ونحوها . فقد كان هذا الأخير يؤكد في « الثامن عشر من شهر برومير » أن الانتقال من الثورة البرجوازية إلى الثورة البروليتارية سوف يحدّد الانتقال من السحر الجماعي إلى العقلانية العلمية . وها هم أولاء السدج القدماء في عام ١٨٤٨ « يستدعون في وجل أرواح الماضي » ويتزيّون بزّي الرومان للانصراف إلى أعمالهم ؛ وإذا كانوا لا يزالون مخدوعين بالوساوس والاعتقاد بأشباح الأجداد فقد كانوا بحاجة إلى هذه الأوهام « ليحجبوا عن أنفسهم مضمون صراعاتهم البرجوازي بشكل ضيق » . وإذا الثورات البرجوازية تؤخذ « بريق الماس » مدفوعة بـ « حماسة انتشائية » قبل أن تتبخر « فجأة أمام تعزيم رجل لا ينظر إليه اعداؤه أنفسهم كساحر^(١) » . وغنيّ عن البيان من جهة أخرى أن الثورات البروليتارية ، ثورات المستقل ، ينبغي أن تتمّ من خلال نقد ذاتي دائم ، من غير اعتقاد بالمعجرات ، وبلا مُعتَقَد ولا مُخلَص ، وبقدمين على الأرض ورأس بارد . وإذا كانت واعية وطوعية فإنها سوف تمنح بسرود إجازة للتخريفات الدينية عن الأصول . وأنه لرجاء بلا سند ! وها هو ذا « ميرسيا ألياد » يقلب الجهاز بوضعه الأنطولوجيا البالية الموفقة كل التوفيق للمجتمعات الزراعية الأصلية المثالية في مقابل التاريخية الهشة للعوي الحديث المدعوّ لأن يصنع نفسه بنفسه ، من غير نموذج يحتذيه . وعليه يصبح التاريخ مسار دنيوة غير قابل للارتداد ، نوعاً من آلة لصنع الدنيوي بطرد

(١) كارل ماركس ، « الثامن عشر من شهر برومير الخاص بلويس بونايرت (باريس ، المشورات الاجماعية ، ١٩٦٩) ص

الديني . والديني هو ماضي الانسان . الذي عليه أن يُشيع عن تاريخه السياسي ليعود بعكس الزمن إلى بدائية القيم الدينية التي يستميت التطور الاجتماعي الاقتصادي في إفسادها^(١) . ولا يبدو هذا القنوط ثابتاً هو الآخر في نظر الوقائع . واللاوعي التاريخي يجاوز من طرف إلى طرف الوعي التاريخي . وتوقع تاريخ سياسي مُعلَم أخيراً (ماركس) ينسى أن نسج هذا التاريخ اليومي والألفي ليس له هو نفسه تاريخ : هناك عصور وثقافات أكثر ملاءمة من غيرها لتجربة الديني الجماعية ، وأما الديني بوصفه كذلك فليس له عمر محدد . وأما الحنين إلى الأصول فينسى أن الأصل مائل أمامنا في كل لحظة عنيداً غير مرئي . واللاوعي السياسي حافظة بلا ذكريات ، ماضٍ خصب يرقد فيه ذلك الذي لا يمكن أن يكون تاماً (وأقل ما يمكن أن يكون بفعل ثورة تعيد إليه ، على العكس ، النشاط) . وليس هذا الماضي متصلاً بحاضرنا الراهن بعلاقة سبق زمنية بل بعلاقة أفضلية منطقية .

وعند ذلك تصبح المسألة الحقيقية هي التالية : لماذا يحتاج ماضينا الأشدّ إيغالاً في القدم حدثنا بثقل متزايد ؟ ولماذا يقترب منا نحن الذين نُبعده على روزنامتنا ، وكيف يستطيع « الجنوب » الزراعي اجتياز خط الاستواء والبحار الدافئة ليتفشى مثل نقطة زيت وسط « شمال » الكتروني في انفجار كبير لأشكال « بربرية » تؤلف لعبة من ألعاب الحصول على صورة بتركيب أجزائها المتناهية في الصغر والتقطيع وتفرض نفسها بشكل لا يقاوم : توقيعات موسيقى شعبية (تحطم فيها القرقعات البدائية آلات النفخ والآلات الوترية الأحدث تاريخاً) ، ودراسات على الطريقة الشرقية للظواهر الغيبية في مؤتمر قرطبة العلمي ، وغنوصيات في « پرنتون » وأمكنة أخرى ، وفرق صوفية في كل مكان ، وطوائف من منطقة « سيقين » ، وذخائر من صور نجوم موسيقى « البوب » ، ومباركة بابوية للحشود التي أرعشتها الحماسة الدينية ، وانتحارات جماعية أو غير جماعية ، وهذيانان تجاوز حدود المنطق في الرُميرات الارهابية ، وتعبص للتنظيم ، وحروب دينية وسط المصانع (إيرلندة ، إسبانيا ، بلجيكا ، الخ . .) ، وهولوسات جماعية ، وبواعث على الهلوسة تُرسل إلى الناس في مازلمهم ، وشيوخ روحيون ،

(١) تسمير بتصرف لـ « عرافة المودة الأبدية » (غليمار . ١٩٤٩) . ولحق أن « الياد » حلت جداً إزاء حيل ديمومة الحرافات انظر العدد الخاص من « دفاتر الفن » (العدد ٣٣ ، ١٩٧٨)

ومعلمون كبار ، و « جراحون بأيدي عارية » ، وليّ معادن عن بُعد ، وعِرافة وإشعاع مُداعين متلفزان ، الخ . . . و « الشعب » محاصر « المدينة » من داخل و « عبدة القوى الخفية » في هضاب آسيا الوسطى يتحدثون في مركز البريد . أهو إيمان رخيص بالقوى الخفية ؟ بضاعة رخيصة ؟ كلا : إنه درودور على سطح تيار عميق واسع المدى بعيد المرمى ليس في وسع عبارة « لا عقلانية » - رغم انطباقها على الصنف - الوفاء به بشكل من الأشكال . فهي تنعت النتيجة من دون أن تبين السبب .

وإذا كانت النتيجة تُحَمَّد بأنها مجرد « موجة ندّين » فإن مثل هذا الانعكاس في الزعة ليس بحدّ ذاته مخالفاً للمألوف . ويرى « دودس » مؤرخ الهلينية في المرحلة الأخيرة من مراحل ثقافة العصور القديمة رجعة ضخمة إلى اللاعقلاني (ابتداء من عام ٢٠٠ ق . م) تلت ألفاً من السنين كانت تهيمن عليها العقلانية (من ١٣٠٠ الى ٢٠٠ ق . م) ولكنها التقت بالمرحلة الابتدائية التي اتّسمت بأنها أشدّ المراحل تدبّناً (من ٣٠٠٠ إلى ١٣٠٠ ق . م) . ويكشف هو نفسه ، بعد المرحلة العقلانية الممتدة من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر ، عن مرحلة جديدة من « خبّو الأضواء » ابتداء من عام ١٨٠٠ م^(١) . ومن هذا المنظور الذي عاد إليه مرّة بعد مرّة عدّة علماء تحرّروا من شركاء مذهب المقارنة ، قد يبدو التاريخ البشري وكأنه مسرح لتعاقب آليّ أو رقاصي بين ذهنية ليلته وأخرى نهاريّة ، أو رهاناً على « ترخّح واسع لرعات » (رينان) متعارضة ولا يتمشى بعضها مع بعض . أفيكون من الممكن فيها وراء صورة حالات المدّ والجزر والحلقات والرقاصات ، الخ . . . اشتراط منطقي لضبط « الرجعات » قادر على تخليصنا من التعاقبات الموسمية بمثل تخليصنا من انبعاثات الينابيع (تسمى عودة ظهور مياه الامتصاص أو الأنهار الموجودة تحت الأرض إلى السطح انبعاثاً) ؟ ويفصح علم التاريخ (ولا سيما منذ ظهور « لوسيان فيشر ») مغالطات تاريخية نستخدمها لاسقاط عواطفنا وأفكارنا على الماضي ؛ ولكن ما هي الآفة التي تجعل حاضرنّا مثقّباً بالمغالطات التاريخية ؟ ويجري كل شيء كما لو أن التقاطع الذي لحظه « روجيه بستيّد » من خلال مسوخ الديانات الافريقية في حواضر البرازيل المعاصرة يمكن أن يتنقل بشكل مشروع إلى

(١) أ . دودس ، « الإغريق واللاعقلاني » (باريس ، أوبيه ، ١٩٦٥)

مستوى الكرة الأرضية . وقد تفهقرت شعائر الاستحواذ الشيطاني الإفريقية البرازيلية المتفككة بفعل تحرر العبيد والتصنيع والنزوح الزراعي إلى سهول ريودي حنيرو ، تفهقرت نحو أشكال أقل طقوسية وأكثر ذهولية ، وبكلمة واحدة أشد سُرْعاً ، من النماذج الأصلية الخاضعة لمعايير جماعية شبه احتفالية . وما هو ذا عدم التمييز الإدراكي المستمد من تفسيخ بنى الأخويات الدينية بفعل ظروف الوجود للبروليتاريا الفرعية يحطّم حالات الإشراف المؤسسي الذي تمارسه الزمرة ، الأمر الذي يجعل الدين ينحطّ إلى سحر شيطاني^(١) . ويتحوّل الـ « كندومبليه » تدريجياً إلى « ماكومبا » وهي حالة ذهولية وحشية يحلّ فيها استحواذ الألوهيات الهندية المشهورة بأنها أكثر « فظاظة » محل استحواذ الآلهة الإفريقية ذات التصرفات الأكثر تمحّناً . وبينما تميل المجتمعات التقليدية إلى الانتقال من المقدّس الوحشي إلى المقدّس الداجن - كما يلاحظ الانثروبولوجي - تعرف المجتمعات الحديثة مساراً عكسياً . والعبادات الزراعية عنيفة ، والطقوس المدنية وحشية ، أي أن الثقافة المضادة المدنية أكثر وحشية (خارجة على القانون) من الثقافة البدائية . والتوحشية هي ما بُعد لا ما قلّ . وتغيير المقياس (من البرازيل « أرض الأضداد » إلى تناقضات اللحظة الراهنة) يؤدّي بحكم الواقع إلى تغييرات أخرى من حيث الحدة والخطورة . وعملية نزع الثقافة « اللانظامية » لا تحرّر سوى رغبة في الكرنفال والرقصات الجامحة . بل بشكل أكثر جذرية في تناو القرايين المقدسة ، أي بنهاية الأمر ، في الانضباط . وتراخي الروابط الجماعية (بما في ذلك التلفون) تضاعف من الفراغات في الزمر (في الوقت الذي تسهّل فيه الاتصالات بين الأفراد) ، ولا يمكن والحالة هذه ترك المحل الديني شاغراً . وإذن نرتجل في هذا المساء (لعدم القدرة على الاحتفال التذكاري ، أي على التكرار) . ويؤكد إخلاء المكان من قبل الديانات المؤسسة (طائفية كانت أو غير طائفية) وصول السدادات التوفيقية . وهذا الانتشار المقدّس (الذي يذيعه الانفجار الاجتماعي) ليس مقدّساً منهكاً بل هو مقدّس غير مراقب . وإذا كانت طاقة الرمرة غير مقنّاة فإنها تسير في الحالة « الحرّة » ، تخترع ، تُقيل ، تحيّل . ولكن « تحيّل الوصول إلى السلطة » لا يحوّر الزمرة من المقدّس ، فهو يبطل تقدّيس

(١) روحه سنبند ، « المقدّس الوحشي » (پايو ، باريس ، ١٩٧٥) . انظر مناقشة هذا الرأي لـ « جان ريعلر » في « لقاءات حيف الدولية » ، « الحاجة الدينية (لاناكوير ، ١٩٧٣) » ، ص ١٤٥ - ١٧١

المؤسسات القائمة ، أي يُعَيِّنُ المؤسَّس من المؤسَّس ، ومن هنا يحدث في العادة من المجازر أكثر مما يجيش من مواقف الحماسة ، ومن الارتدادات الصوفية أكثر مما يثور من مشاعر الحنين الرعوي ، ومن جرائم القتل أكثر مما يصاغ من القصائد . وتؤلَّف تدفُّقات العفوية التحررية خرافة « العالم الجديد الطيب » المذهبة ؛ وعمليات ذبح المتعصبين والارهابيين خرافته السوداء ، ولكنه العالم نفسه ، عالم إدارات الدولة المجهزة بأدوات المعلوماتية ، وعالم مراقبة وقت العمل في المصنع بواسطة عدَّاد فردي يعمل بالذبذبات الإلكترونية .

٢ - القديم المهجور غير المفهوم .

إن فكرة القديم المهجور تشكِّل موضوع عكسٍ باهظٍ للمعنى ؛ والازدراء الذي يماثل بينه وبين « شائع » و « متقدم » و « رث » يتعرَّض لآخطار جذية . ولنكرَّر الكلام على أصل الوضع اللغوي . فجزر الكلمة اليوناني يعني : « البداية » و « نقطة الانطلاق » ؛ ولكنه يعني أيضاً ومن غير انفصام « القيادة » و « السلطان » . واستعمال الكلمة الحديث يميل إلى الفصل بين معنى الأسبقية ومعنى السلطة ، وهو فصل يجعل القائلين بالحدثة لا يستشفونها . فقولهم : « أنت تعمل في الآثار أيها الرفيق » يفهم وكأنه : « أنت تدير ظهرك لحاضرنا » . وأما قولهم : « ها قد اقتربت أحيراً من النواة الصلبة ، وها أنت تحكُّ الأسس » فيحمل على حمل الثناء العلمي . ولن تعزِّي هذه الفكرة عن الامتناع من موقف تهكمي (القلب الطيب / في مقابل سوء الطالع) لأن الواقع الذي تكشفه ليس فيه ما يعزِّي . « مهجور » : ليس المقصود به مكاناً في الزمن بل في عملية وضع التحديدات في طبقات متراكبة . وليس المقصود به ما تجاوزه الزمن بل المقصود الجوهري ؛ وليس المقصود به الممات بل العميق ؛ وليس المقصود به البالي بل البعد . وليس من قبيل الصدفة أن يكون عدد من الأسرار الثقافية المعاصرة لا تسمح بالنفوذ إليها إلا بأشعة « س » الخاصة بالمجتمعات البدائية .

ولكلِّ منا ثلاثة انتمايات أو أربعة . رجل وامرأة ، إنها لكثرة من الزمر في وقت واحد . وفي الزمن الطبيعي يتعايشان بفعل تسويات تلقائية أو مؤلمة على وجه التقريب . وهناك داخل كل زمرة أيضاً تبرم . فالمصلي من الطائفة البروتستانتية في مقاطعة « تيزيه »

مثلاً ينتمي إلى نهجه : من ينبغي أن يطيع ، رئيسه أم أسقف روما؟ القسّ المحلي أم القسّ العالمي؟ يطيع بالطبع الاثنين اللذين يندمج أحدهما في الآخر. والدليل أن «الكنيسة» هي رغم كل شيء في حالة جيّدة. فالسلام يحمل على توحيد الكنائس؛ والحرب تعيد طرح مسألة التسويات. ولقد حُرّم «لوثر» أول الأمر لازدواج الانتهاء (حرمة البابا ليون العاشر في عام ١٥٢١) ، وبعد قليل من الوقت لم يعد في مقدور أحد أن يكون إنجيلياً إلى حدّ «و» كاثوليكياً إلى حدّ ، بل هذا «أو» ذاك . وعلى المرء في أوقات الشدّة أن يختار . ولأن هناك بالضبط خياراً هناك أزمة (أزمة فصل ، أزمة قرار) . والأزمات شجّية . وتكمن الفائدة الانثروبولوجية من العمليات العابرة لاكتشاف الزمن بالأشعة في أنها تكشف عن طريقة التحديدات الداخلية في سلوك الزمرة المرئي بإظهارها فوق السطح الاجتماعي أقدم الطبقات التي هي بهذا المعنى أكثرها نشاطاً . وتُبدى الأزمة ما هو أكثر حداثة على أنه الأكثر سطحيّة ، على أنه الذي يستسلم ويتصدّع تحت وطأة ما كان مكبوتاً ، والانتهاء الأخير هو ، من بين انتهاءين ، الأقلّ شأنًا .

وتضامنتا منيّة مع الأسف على صلة القربى ، والعمل اللاإرادي يأتي قبل العمل الناتج عن التفكير . وليس الأمر أمر «بعيد عن العين بعيد عن القلب» ، بل إنه كلما بُعد في الذاكرة كان أعمق في القلب وقد كانت الزمرة (بشكل عام) قبل الفرد (الذي ينفصل عنها «بُعدياً») : وقد حدّدت هذه الأسبقية في الزمن سلطان الإيديولوجية ، بوصفها حالة زمرة ، على أشخاص أفراد . ولكن لنهج الخلافة في الزمر داخل أصل النسالة بالذات وجهاً آخر في أصل الكائن البشري هو نهج الأفضلية السياسية . وتبعياتنا الشخصية نطلق عنان ذاكرة النوع اللاإرادية . ومبدأ التسجيل هو من نمط متحرّك : فالسخاء العقلاني (أو «التقدمي») يقرأ - وقد فاتته فهم ذلك - التسجيلات الفردية بالمقلوب متخيلاً الدائرة الصغرى وقد «أسكت» بها التي أكبر منها لتكون الدائرتان موحدتي المركز . ورؤية التسجيل مكانياً غرارة خُلُقياً ، ولكنها عاجزة تاريخياً . وتُعلّم الخلقية الفردية أنّ كلّ حلقة تلتزم بالقرية منها ، والتجربة التاريخية تُثبت العكس . ولزم أن يكون نارون «بريد» و «متسكيو» قد عاش منفرداً بـ «پلوتارك» ، حقبة طويلة من الانسجام المدني في أوروبا ليوفّر لنفسه هذه الفكرة التجريدية الباذخة :

« إذا كان هناك ما ينفعني وأعلم أنه يضرّ بأسرتي أطرحه من فكري . وإذا كان هناك ما ينفع أسرتي وأعلم أنه لا ينفع وطني أسمى إلى نسيانه . وإذا كان هناك ما ينفع وطني وأعلم أنه مضرّ بأوروبا والجنس البشري أنظر إليه على أنه جريمة^(١) » . وإنه لشيء يشرف رجلاً شريفاً ولكنه يقلب غريزة الزمرة التي يأتي الجنس البشري بحسبها بعد أوروبا ، وأوروبا بعد الوطن ، والوطن بعد الأسرة . وعندما يكون هناك تعارض بين واجبات الانتفاء إلى الطبقة وواجبات الانتفاء القومي فإنه ضُحّي بالأولى بشكل كثيف وتلقائي في سبيل الثانية (لم تتردد أية بروليتاريا أوروبية عام ١٩١٤ بين الاضراب العام والاتحاد المقدس) . تنصّر الأمانة على الطبقة . وحين يكون الانتفاء العرقي أو الطائفي الديني أقدم ، والتكوّن القومي مميّزاً أو لاحقاً ، تتغلب الطاعة الدينية أو القبلية على الشعور القومي : تنصّر الثقافة على « الدولة - الأمة » . (سوف يكون الكردي العراقي كردياً قبل أن يكون عراقياً ؛ وأما البولوني فليس عليه أن يختار بين أمته ودينه لكون هذا مستنداً إلى تلك تاريخياً) . وفي وقت الأزمة يطقو على السطح أكثر الأقاليم إيغالاً في العمق . ومن وجهة نزوعية تنصهر الأسبقيات والتفضيلات ولا يُبحث بالطبع هنا عن ظل قاعدة تجريدية ولا عن ظل آليّة ما : فلأنّ في كل وضع ملموس عدم يقين وتعميداً في لعبة الانتفاءات هناك مادة لـ « السياسة » في العمل ، ومادّة لـ « التاريخ » في المعرفة . ولكن الوقائع علّمتنا ما في الفصل بين التوقّع السياسي والمحتمّات الثقافية من خطر (أي المحتمّات الطبيعية في نهاية المطاف) . وليس السخء التقدّمي في هذا الصدد قاب قوسين من إحداث مفاجأة (غير مرضية) ؛ وإنما مع ذلك معادلة قابلة للعكس : ليس الفكر الداعي إلى الكونية قاب قوسين من عملية قمع ، والمواجهة الزمنية بين حقّ الأقليات والدولة المركزية هو عبارة عن حقّ الزمرة القديمة العهد في أن تكون أنانية مقابل الحقّ الأناني للزمرة الحديثة . ونظراً لاستحالة تمثّل الدائرة الكبرى الثانوية للدائرة الصغرى الابتدائية ، أو تمثّل المدى الإقليمي المقرّر للكثافات الثقافية المتلقاة ، فإنه لا مجال لغير حلول التسوية بين لا وعي أفراد الزمرة ووعي الرمرة الرسمي ، أي للأحلول . وطابع هذه المصالحات الأعرج هو الذي يضمن بالضبط لتكوينات التسوية القومية قيمتها واستقرارها مهما تكن النمطيات المؤسسية المعمول بها (كونفدرالية ،

(١) موشكيو ، « أفكار شقي » .

فدرالية، وحدوية، الخ . . .) ومن هنا الصعوبة والأهمية في إمكان أن يكون المرء يهودياً في الاتحاد السوفياتي، وعربياً في اسرائيل، وقبيلياً في الجزائر (أومزانيا)، وكاثوليكياً في «الستر»، و«هوا» في فيتنام، وكردياً في إيران، وباسكياً في اسبانيا، وكبيكياً في كندا، وكورسيكياً في فرنسا، الخ . . .

٣- التقدم الرجعي

إن البشرية الاجتماعية التي فقدت مادياً رسوخ قدمها وهي تتصنع تعود إلى العهود الزراعية ذهنياً كيلا تفقد ذاتها . والأقاليم الثقافية التي يحورها التقدم التقني تعود فتتكون في الخيال . وعندما تتعذر العودة إلى الأرض (تضخم سكاني، تلوث، تكثيف، الخ . . .) تُجمع من هنا وهناك عبر الرموز قطع أرض غير واضحة الفرز : الجغرافيا الخرافية لأراضي السلام (البلاد النموذجية) ؛ الجغرافية الواقعية للشيع الملية ؛ الجغرافية الحربية للتببيعات السياسية . والغريزة المؤمنة عالمه جغرافية . وإننا لمحرومون إقليميون نُشع حاجتنا بما نملك من سبل . والإيديولوجيات الحديثة هي أوطان من لا أوطان لهم . وطلب الإقامة في الأوطان الثانية بالفكر يعوّض عن تلاشي الحدود بالواقع .

لقد ظهرت الكلمات المنتهية بـ « ية » ظهوراً متأخراً وحيثاً في قاموسنا . فهي « الكاثوليكية » تولد في القرن السادس عشر في رد فعل على الانشقاقات البروتستانتية . وها هي أول الـ « يات » الفلسفية تظهر في القرن السابع عشر (التومانية [مذهب توما الأكويني] ، الديكارتية) ؛ وإلى القرن الثامن عشر يعود تاريخ المثالية والمادية . وإلى القرن التاسع عشر أخيراً جميع (تقريباً) الـ « يات » السياسية المستخدمة في الوقت الحاضر . ويتضح أن الـ « يات » (قومية كانت أو غير قومية) قد زاد انتشارها بشكل ملحوظ منذ الثورة الصناعية، ولكن علاقة إعطاء الهوية بالنبوة، وهو ما توحى به الكاسعة، ترجع علاقة نسب ترجع إلى عهود سحيقة، علاقة كان الكلاسيكيون يعبرون عنها بالعلامة الإغريقية اليونانية (ikos) أو اللاتينية (ous أو icus) ، أو بشكل أبين عن طريق الطروف أو حروف الجر (آتون « من » ، قاطنون « في ») . وكان تلاميذ أرسطو يُدعَوْنَ « جماعة اليسييه » ، ومريدو الرواقية « جماعة الرواق » ، الخ . . .

وعندما كانت الحدود على الأرض ، وفي سجل المساحة لم تكن في حاجة إلى أن تُدرج في فهرست . ونقتطع الفكرة شيئاً من المكان في التاريخ لأنها ليست مقطعة جغرافياً بمساحات اجتماعية ثقافية . وقد كانت الولاءات عرقية قبل أن تكون أخلاقية ، وجرى التسجيل العنقدي نفسه تبعاً للمناطق أو الأحياء قبل أن يتم بالـ « يات » . وكانت « مدارس الفكر » الأولى في « الغرب » تربط الأفراد بمكان ما على أنه استعارة بيانية لفكرة : بعكس المدارس الأخيرة التي تربطهم بفكرة ما على أنها استعارة بيانية لمكان . وقبل أن توجد الأفلاطونية كأفلاطونية كانت عائلة أفلاطون الفكرية تُعرف طوال ثلاثة قرون باسم حي في أثينا ، « الأكاديمية » ، واقع في ضاحية الخزافين تحف به أشجار الدلب . وقبل الرواقية كانت هناك « فلسفة الممرّ القائم على أعمدة » (أو « سنوا بويسيل ») الذي كان « زينون » قد جلس تحت سقفه ليحاور العامة ويعطي دروسه في حماء . وقبل « الأبيقورية » كان هناك « الحديقة » التي اشتراها « أبيقور » في إقليم « ميليت » . فمدرسته هي منزله . ومذهبه هو حياة التفتش في مسكنه . وكانت « الليسيه » أقل مدرسية بكثير من الأرسطوطاليسية . واليوم تقع على كاهل عقائدنا المتعددة هذه المهمة الصعبة : صنع أرض بالأفكار ، واختراع مزدركات من ورق . وإذا كانت أراضينا الإقليمية عقائدية فطائفة ثم إيديولوجية فإنها طارت من مكانها مع أنها محدّدة لا متروكة للرياح . وقد تمّ الانتقال في بضعة قرون من طوبوغرافية المتكلمين إلى طوبولوجيا الكلمات ؛ من مشارف النسب الانتقائي إلى أمكنة الانتساب العامة ؛ من الواقع المألوف إلى الأسر المحتملة . وهناك اليوم عدد أقل من المخالطات وأكثر من « المعارف » ؛ وقدر أقل من التفاضلي وقدر أكبر من الإقبال على آخر أمكنة اللقاءات . و« الأيديولوجية » هي آخر ما يبقى بعد تتيير الأكر وبولات وتدمير الأسوار وتقطيع أشجار الدلب .

وما إن يتلاشى مكان ولادة حتى يظهر نذير بالموت . ولسنا ندري قطّ « إلى أين وصلنا » لأننا لا ندري من أين نحن . وتطفو دوائرنا فتكبر شهوتنا إلى التسجيل . وهناك علاقة حتمية بين تلاشي خطوط الزوال وتضاعف أسماء المصدر . وصحيح جداً أن التصنيع ضد الدين لأنه يُبطل الموضعة المحلية : « رحيل جماعي ريفي ، تبدل في أمكنة الاستخدام ، نزوح وهجرة أيدٍ عاملة غريبة ، تحرك اجتماعي متسارع ، الخ . . . ولكن هذا هو بالضبط السبب في أنه يثير في البلاد المصنعة إعادة موضعة محلّة ناشطة

للمستخدمين (أقلمة ، حماية بينوية ، إذاعات محلية ، إتحادات ، إطار عيش) . ويشير في البلاد الزراعية الخاضعة لانتهاك صناعي متشجع عوداً غير مشروع ، ولا يقل تشنجاً ، إلى يتابع الهوية المفترض أنها نضبت بعمل التحديث (إيران الشاه محرراً الخميني - مثال من عدة أمثلة) . وبدلاً من أن يخفف تحديث البنى الاقتصادية من رثاءة الذهنيات نراه يزيد من حدتها . فالأرض الأميركية هي الأرض الموعودة للبدائية بشتى أشكالها . وكل إنسان يعلم أن الفرق الدينية في أكثر البلاد رقياً وتوحيد غلط وتصنيعاً في الحقبة ما بعد الصناعية هي أكثر الفرق الدينية إماتة (جيم جونز) ، وأن الصراعات العرقية هي أكثر الصراعات العرقية ضراوة ، وأن المنافسات السياسية هي أشد المنافسات السياسية وحشية ، وكل ذلك بفعل قوة التقدم . ولكن الأقليات الثقافية هي كذلك أكثر الأقليات الثقافية حيوية ، والإذاعات المحلية هي أكبر الإذاعات المحلية عدداً .

سوف يصدق البلبل إذن من جديد ، ولا يلبث القديم المهجور في عهد « بليكسيغلاس » أن يشير الأسف على بلبل النباتات الحرجية . ولا تعد خيبة أمل العالم الشهيرة بغير ازدحام شديد بلساحرين ، لا بنقص في عددهم . ويشغل الله بمرأى منا عن طريق الإعلانات الصغيرة المتفرقة ، مع الشيطان ، « أنه الآخر » ، جوعاً حاشدة ، ولا سيما حيث يُقام القداس بلغة العوام . رعايا أبرشيات من غير كتاب القداس ، وجبات طعام خاصة من غير احتفال ، احتفالات عامة من غير جمهور ، روزنامة من غير أعياد يُعبد فيها ، أيام أعياد من غير سوق عامة ، قرى من غير لعبة المطرقة أو الدائرة ، أحياء من غير اجتماعات ، تعايش من غير جوار ، شيوخ من غير سلطة ، مراهقون من غير تدريب ، احتفالات تذكارية من غير ذكرى : حتى إن أراضي « الشمال » المشاع ليست أراضي رسالة رغم كونها مندورة سلفاً لأكثر مذاهب انتظار مجيء المسيح سخاء (بوصف المسألة الوحيدة المعلقة هي مسألة اختيار المسيح الملائم - والجواب في أيدي المحترفين) . ونزع الطقوس من الشأن اليومي وتحويل الثقافات إلى مناطق صحراوية يكدسان إحباطاً هائلاً إزاء اجتماعيات العهود السحيقة - طاقة كافية ليس مستبعداً إمكان حسابها يوماً بملايين الأطنان (إذا كان يُحسن من سيقون العَد) . وقد علمت استقصاؤنا أن الحاجة إلى المطلق تُخفي وتتمهد من داخل حاجة إلى التواصل

(تعكس « الحاجة » هنا في الأبدان والأرواح وظيفة عدم الكمال المنطقية) . وكلما أوغل الحشد في التوحد أوغلت حاجته إلى الاعتقاد في التوحد . وحيثما تحطمت راحة الزمرة انشق اندفاع صوفي نحو مطلق . ومعروف تماماً أن مختلف الأشكال المعاصرة للعودة إلى الماضي تسعى لتنظيف الكتابة التي يثيرها المستقبل ؛ ولكن في الملطف نفسه ما يثير الكتابة من جديد . و « ظهور الشأن الديني المفاحى على المسرح السياسي » - الذي يتحمل النفقات عن الوقائع والأخبار - ليس حدة إذا استثنينا توضيحين : أولاً أنه ليس ظهور طارئاً بل هو مجلى تطور بطيء مستمر (أو علاقه على قانون نزوعي) ، ثم إن التطور نفسه يتطور ، وليس ما يسمح بافتراض أن الظهور المذكور قطعه . ومن الممكن أن يكون الأمر أمر مرحلة انتقالية على طريق العودة . وقد سبق الاعتقاد بالسحر الاعتقاد بالآلهة المشخصة ، وهو أشد طمأنة من الدين ، ولكن عصر السحر يطابق العصر الحجري^(١) .

لقد سبق أن لاحظنا أن السجل الزمني لأشكال السيادة ليس قابلاً للارتداد ، وأنه يمكن العودة مثلاً من نموذج « المدينة - الدولة » إلى نموذج « الملكية » ؛ وقد شهد زمننا أشكالاً أخرى ، وشهدتها حضارتنا كذلك إذا نحن رغبنا في تذكر أصوها ، عنيما أنه خلفت « المدينة » الهلنسية ذات المحتوى الديني الضعيف الملكية الهلنستية التي كان فيها « الملك » مؤلفاً . وما لا ريب فيه إن إضفاء صفة الديمقراطية على الهيئات الإدارية في « المدينة - الدولة » الكلاسيكية لم تكن تعني إضفاء الصفة الديوية كاملة عليها ؛ ومن المعلوم أنه كلما كانت الحياة السياسية في « المدينة - الدولة » الإغريقية تزداد عقلانية وديمقراطية كانت تنمو على هامش الساحة العامة زمر دينية - فرق ، سراريات ، أخويات - مغلقة ومتدرجة الرتب^(٢) . ويبقى أنه حدث حقاً رقي من القرن الثاني عشر إلى القرن السابع قبل الميلاد بانتقال المجتمع البلاطي المسيحي والكريتي القديم (ذي الملوك الذين هم فوق البشر والخالين من المواطنين) إلى الساحة العامة الكلاسيكية التي كان « ينتخب » فيها القضاة انتخاباً يرافقه نقاش متعارض الآراء وتقديم حسابات

(١) « عصر الذهب » ، ح ١ ، ص ١٦٤ ، « مرير » . يبدو أن السحرة والمشعوذين يشكلون أئمة طفة اصطاعية أو احتراكية في تطور المجتمع .

(٢) « حان بيز قربان » ، « أصول الفكر الإغريقي » .

علي. وأما من القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي فيُشهد في هذا الاطار الثقافي نفسه تقهقر عام ، سواء من الناحية الفلسفية أو الناحية السياسية ، تصحبه موجة من اللاعقلانية الصوفية (التي سوف تنبثق منها الفرقة المسيحية) حاجة المكتسبات العقلانية في الفكر الإغريقي وردة ملازمة للملكية استبدادية « منافية للديمقراطية » . وها هي ذي مذاهب التعبد للملك تخلف مذاهب التعبد المدنية ، ولكن « الملك » الهلنستي هو منطقياً أقرب إلى « الحاكم » المسيحي من « الوالي » الأثيني . والمسيرة الطويلة التي انبثقت في نهايتها الملك الإلهي من الساحر القديم أو المشعوذ ، ثم ملكنا الطيب ذو الحق الإلهي في تجسد الألوهية بهيئة بشرية (أو الملك ابن الإله) ، نعرف أنه طرأت عليها عدة توقفات ورجعات وترددات ؛ ولكن لنا الحق في أن نحكم بأنه لا انتهاء لها ، وأنها قابلة لأن تعاود دورتها في كل لحظة . ومما لا شك فيه أنه بالمعنى الدقيق للعبارة ينتمي « الملك الإلهي » إلى الماضي الغربي ، ويمكن اعتبار دورة « غصن الذهب » منتهية^(١) . ويطرد مبدأ الانتخاب السر الديني بشكل مباشر خارج فلك السياسة (أو فلك نظام القيادة) ولكن ينبغي ان يكون المرء ساذجاً جداً ليتصور أن رئيساً منتخباً يفلت من الرابط القرباني ومن هالة الوظيفة الشكرسية لأنه لا يقبض على صولجان أو عصا أو غصن . وعلاوة على المراسم البرونوكولية الخاصة بالتنصيب والافتتاح (بالمعنى الحقيقي للكلمة : طلب الرضى من الإله) والتكريس وأداء اليمين ، وتقديم التمنيات ، الخ . . . يشهد اشعاع « صورة الرئيس » المستمر في الحياة اليومية للديمقراطيات الليبرالية بالكمون السحري في سلوكنا ، الكمون المتعهد بسبب نتائج ، إن لم يُعتن به لذاته . وفي فرنسا لم تطرد « الدولة » صاحبة الحق (الجمهوري) حقّ الفضل الاغبي (الملكي) .

وليس « الانتقال إلى الاشتراكية » هو القميص وحده يتبطن التقدم الاقتصادي والاجتماعي برجعة وثنية في أشكال الوجود السياسي ؛ وتحويل وسائل الانتاج الى وسائل

(١) لقد لحص « سليمان » (هرير ، قراءات ، ١٩٣٣) المعايير الأربعة لتعبير « الملك الإلهي » تعبيراً منطقياً . يملك سلطاناً على الطبيعة : شخصية هي مركز الكون المحرول ؛ تخضع أفعاله لسق طقسي (أداب سوك) ؛ هزمه يستمع موه وقد يكون مثاله التاريخي الأول من أصل مصري (على حكم السلالات) عند أطراف النيل الأعلى (« الرت » ملك اله « شيلوك » الذي هو تجسيد لسمؤس « بيكاخ ») ومعلوم أن « ايمر - برتشارد » (١٩٤٨) عارض صحة النموذج التحريية ، ولا سيما الطامع الطقسي لسموت ؛ ولكن معلوم ايضا أن « بوع » (١٩٦٦) أعاد ساء الأصل بكامل حقوقه

اشتراكية لا يتعارض وشخصنة إجراءات الحكم في أي مكان . وبصورة عامة يبدو أن الأرباح بالمغلالية الاقتصادية (تخطيط ، مكتنة ، استخدام الانسان الآلي) تُدفع خسائر مماثلة في النظام السياسي . وفي غط الانتاج الرأسمالي نفسه يميل التقدم التقني إلى جعل حقيقة السلطان غُفلاً ، يقنعها ويمتصّها في آن نهج البنى التقنية ، ولكن ما يكسره الشأن الاقتصادي ويخففه يعيد الشأن السياسي تكثيفه ويميزه . وعلى هذا تؤلف « الآلة ذات المليون وجه » و « الزعيم ذو المليون وجه » زوجين . وكلما تعقدت الدولة غدت أشد تجريداً ؛ واشتدّ الطلب على التجسيد المحسوس . وتعميم بيروقراطية الوظائف لا يمكن تصوّره من غير ضده ، وهو تحويل عضوي خيالي إلى ملك مُطلق . وكأن إلغاء شخصنة مسارات القرار الفعلية (لجان خبراء ، لجان استشارية ، هيئة مشورة ومساعدة ، الخ . . .) يجد ملطفاً له في شخصنة متزايدة لـ « أوجه » القرار . وكأن الفرد من رعايا الدولة التي لا جسد لها يعاوده الشعور بالأمان لرؤية وجه الرئيس الأعلى آخر كفيل حساس لنظام غير حساس . وجماع المعنى الاجتماعي المتوفر يتشبّث من الخارج بجسد الرئيس الذي تشبّث به من الخلف المؤسسة البيروقراطية (الدولة أو الحزب أو الدولة - الحزب) لأنها تفقد معه من هويّتها . ولا مزاح مع الرموز ، وحين يملك المرء رمزاً يعمل على إبقائه طويلاً . وهكذا يحافظ اصطناعياً على حياة التذكّار المادي للزمرة أطول مدة ممكنة لتغلو بعد موتها ما سبق أن كانته في حياتها ، مبنى عاماً .

٤- العالمي بالقلوب

تتجاوب الأبحاث عن التوازن بين « الأكبر » و « الأصغر » مع مثيلاتها بين « البالي » و « الجديد » ، وما ينطبق على الزمان ينطبق على المكان . وكما أن الماضي والحاضر ينبغي أن يُدركا بوصفهما مركباً منطقياً ذا طابع تناقضي يتخذ الصراع داخله شكل تعاون فإن توحيد البشرية الاجتماعية وتجزئتها يؤلمان القفا والوجه لمسار أوحده . وكما أن الماضي لا يبقى بالخلود فإن الإقليمي لا يختفي أمام القومي الذي سيخلفه ، ولا القومي يذوب في العالمي بوصفه نهاية المطاف .

وعندما يُكبّ العقل النظري على تاريخ الشر فإن ذلك يكون للإعجاب بنفسه في معظم الأحيان . والعقل هو ملكتنا السامية لدولف (عند « كانط » توليف مُذكرات

الفهم الذي يكون قد وُلّف في الطبقة السفلى معطيات الحساسية) . ووظيفته المُعترف بها دولياً هي إعادة المُختلف الى حظيرة الوحدة ، أي إعادة المحسوس الى حظيرة المعقول . وعليه يصبح التاريخ تحت بصر الفلسفة النظرية مرآة فهم : التوليفة الفعلية التي يتبدى فيها اختصار الاختلافات الطبيعية (أو القومية) اختصاراً بطيئاً إلى وحدة الإنسان النهائية . وقد كانت الترجمة البانورامية للملحمة ذوبانَ الحواجز الطبيعية (أسر ، قبائل ، طوائف ، أمم) المتسارعَ بشكل فظّ ابتداءً من القرن السادس عشر بفعل ولادة سوق عالمية (التاريخ العام يبدأ مع « ماجلان ») ، وفي القرن التاسع عشر ، آخر معابر الانتقال قبل الوصول إلى الدولة العالمية ، بفعل ولادة المكننة الصناعية . وليست وحدة العالم ولا الجوهر البشري منسوخين بل هما يتكوّنان مع الزمن . وتقود عقلنة مجرى الأمور ، أو « العقل » مستيقظاً في التاريخ ، مباشرةً ويتفاعل عملية التحوّل المثلثة ، إلى تحوّل «نظام القطيع» إلى نظام عالمي ، وتحوّل التبعية الى الاستقلالية ، وتحوّل الفوضوية إلى النظام (استبدلت الفوضوية داخل الإنتاج الاجتماعي بتنظيم مخطّط وواع) .

لقد دحرجت الخرافة الماركسية إلينا أسطورة ربيع الشعوب التي راجت في العام الثامن والأربعين . وقد جاءت الموجة ولا ريب من أبعد من ذلك ، من محبّي البشر ومن « عصر الأنوار » أيضاً ، ولكن ما بين « فكتور هوغو » و« جول قرن » ، ما بين السلمية الإنسانية والطوباوية التقنية ، كان النبا الاشتراكي السارّ ينزلق بتناغم وانسجام . أُولم يكن « پرودون » و« كونت » بريان هما أيضاً حرباً بين أسم محكوم عليها بفعل التطور الصناعي ؟ ولم يُصِف ماركس إلى ما كان سائداً في زمانه سوى وساطة رأسمالية (ولكنها لم تكن سوى وساطة زائدة أخرى) : لسوف تنتقل من « عالم الاستغلال والقتل الرأسمالي إلى « عالم السلام واتحاد الشعوب البروليتاري » (القرار الأخير في مؤتمر « بال » ، ١٩١٣) عن طريق الثورة الاجتماعية . ولن يتمّ إلغاء الطبقات برفق ؛ ولكن ستنهي بعد هذا العنف الأخير الفواصل والتناحرات القومية . ولسوف تصنع البشرية البروليتارية وحدة « جميع البلاد » . وكان لهذه التعميمات قاعدة تاريخية حقيقية . وكانت أوروبا الإقطاعية الهرمة قد تركت معطفها المرقّع يسقط ؛ وكان الترميم المتعدد الألوان للدول المالية قد أدخل مكانه للكيانات المنسجمة القابلة اقتصادياً للحياة . وإذا كان ظهور سكة الحديد والاتحادات الجمركية قد تغلبا على روح التحزّب للأوطان بتأنيها انتقال

الإمارات الصغيرة القديمة إلى دول - أمم قوية (يعود تاريخ الوحدة الإيطالية والوحدة الألمانية إلى تلك الحقبة) فقد كان يُفترض في استمرار الاندفاع الممنوحة إلى القوى البشرية العاملة التقنية والعلمية أن يمدّ الخطّ البياني ويؤمّن انتقال الحصريّات القومية إلى تبعية الأمم بعضها لبعض تبعيةً شاملة . وكان الاستغلال البرحوازي للسوق العالمية قد كسر أطواق الماضي الزراعي يساعده في ذلك التسييم الدولي للعمل وانتشار المبادلات التجارية . وإذا كانت البروليتاريا قد أنهت ما كانت السكك الحديدية قد بدأت فلن يلبث التوحيد الاقتصادي أن يستجيب لتوحيد البشرية المتمدّنة توحيداً سياسياً . ولم يخطيء ماركس إلا نصف خطأ في الوقائع ، ولكنه أخطأ كلية في النظرية : والسبب جديلاً هو أن تناقضاً نخلص من أحد عناصره ليس نصف حقيقة بل هو خطأ كامل .

لقد تمّت المكاملة العالمية بمعنى من المعاني : العالم واحد ، وقد بات إخضاع أجزائه بعضها إلى بعض أكثر جلاء في كل يوم . ولكن هذا هو بالضبط السبب في بروز اتجاه معاكس متممّ للأول ومتعارضاً معه وكأنما ليلغيه . وكان ذلك أولاً ، وبنا للدهشة ، في قلب الحركة المفروضة فيها أن تكون حاضرة مفاتيح جميع المراكز الحدودية في العالم : الأمية العمالية . وكان قرن من الزمن كافياً لاستهلاك أربع أجيال - وهي تنظيمات رائعة للهزائم - ولم تكن أمية خامسة متوقّعة . وأنشدت كل واحدة منها بشجاعة في صدر المسرح مقطوعتها الثورية (الموحّدة) العقلانية (الوحدوية) الأخلاقية (المنادية بالشمول) ، ولكن الثورات الحفيفية تمّت في الكواليس أو على « مسرح » مختلف تماماً ، مسرح الأمم المناضلة من أجل البقاء (« العامية » الباريسية ، « أكتوبر » الروسي ، الانتصارات الصينية والفيتنامية والكوبية ، الخ . . .)^(١) . وقد انتقلت الطبقة العالمية المزعومة في مدى ما يزيد قليلاً عن قرن من الزمن انتقالاً رسمياً من « ليس للبروليتاريين » من « وطن (عام ١٨٤٨) » إلى « لبروليتاريي العالم كلّه وطن » واحد ، الاتحاد السوفيّاتي (عام ١٩٢٨) ، وأخيراً « للبروليتاريين من الأوطان بقدر ما لهم من جنسيات ، فلكل وطنه (عام ١٩٨٠) » . وإنها لحقبة قاسية على الصاحبين محمي البشرية .

(١) لم تكن « عامية باريس » من صنع الأمية الأولى ، ولا ثورة « أكتوبر » من صنع الأمية الثانية ، ولا الثورة الصينية من صنع الثالثة وحركات التحرّر من الاستعمار فهي أحسن الأحوال - لأمثلة - وبنا أسوأها - عدا

وها هما «ماركس» و«مونتسكيو» يطيران شعاعاً وكيفما أُنق . ولقد ففز العالمي المنتظر بنوعيه المعقولين، ومن على سفحيه الرمزيين، قفزة ناقصة . وهدمت «وحشية» القرن العشرين فكرة «الحضرة» الموروثة (إرث مشترك بين القرنين السابقين) . وإنها لوحشية بلا نظير ، ولكنها ليست بلا حدود لأنها وحشية «الحدود» بوصف الحدّ عملاً وحشياً أفسد فكرة الحضارة بوصفها مسار اللاتحديد . ومرة أخرى لم تجر وقائع التاريخ كما ينبغي ، فالجماعة أخلّت بكل واجباتها . وإذا كان معنى أن يكون المرء ماركسياً هو أن يُخضع مصالح وطنه لمصالح الكل ، أي مصالح زمرة القومية لمصالح الحركة الاشتراكية العالمية ، فليس العالم الحقيقي ماركسياً . وأسوأ من ذلك : العالم الماركسي ضد الماركسية لأننا نرى فيه أرترباً يناضل حتى الموت ضد أثويي ماركسي ، وصينياً ضد روسي له الولاء «الإيديولوجي» نفسه ، وصينياً ضد فيتنامي ، ورومانياً ضد بلغاري ، إلخ . . . وإذا كان معنى أن يكون المرء إنسانياً هو أن يفضّل مصالح البشرية على مصالح بلده فليست البشرية الحقيقية إنسانية لأننا في كل مكان نرى «الأثانيات المقدسة» تنحر جذلي على مذابحها المبدئي الإنسانية لحق الناس (والماديء الليبرالية للتجارة الحرّة) . والممارسة تقلب النظرية وتترك نظام التبعيات المنطقي رأساً على عقب . وعلى سبيل المثال (ونغية الاسراع) فإن الحركة الثورية الاشتراكية ليست هي التي وجهت منذ نصف قرن حركة التحرر القومي بل القومية هي التي كانت «الموصل» (بالمعنيين) إلى الاشتراكية . ولم يحلّ اعتناق البلاد المستعمرة وصف المستعمرة «المشكلة القومية» بل خفف من سرعتها ونقلها إلى المضارب «غير محدّد» . وما كان تحرر المعذّبين في الأرض ليعني انقلاب «العواصل والتضادات» القائمة لأن هذا الانقلاب تمّ عن طريق نصب حواجز جديدة . ولا تضع «مكافحة الإمبريالية» العالمية معسكر الأيمن مقابل معسكر القوميين في حلبة الصراع بل تقابل بين المتعصّبين القوميين في الدول الصغرى والمتعصّبين القوميين في الدول الكبرى . ولو لم يكن الأمر كذلك لانتفى الصراع . وكذلك فإن الصراع مع الفاشية في الحرب العالمية الثانية لم «يحشد» انصار القيم العالمية ضد مسمورين بفعل إثنية عرقية رجعية بل نصّبت جملة ولاءات قومية (القوى الحليفة) في مواجهة قومية أخرى معزولة نسبياً (ألمانيا النازية) . والمحرك من جنس المحرك وإلا ما كانت هناك حركة (جماعية) . وبم تتميز المناظرة الفكرية من الصراع السياسي (الذي

تعرّيه للعيان حالة الحرب) : الأولى تضع وجهاً لوجه خُطباً منطقية ، والثاني يضع وجهاً لوجه طاقاتٍ جماعية . وتتلاشى طاقة ما بفعل أخرى تزيد عنها ارتفاعاً . وفي ساح القوى السياسية نرى المثل وحده قادراً على مواجهة المثل (أي « قديم مهجور » وقديم مهجور آخر) ، وإلا لم يكن هناك صراع فعلي وإنما توقّف صراع بفعل الانقطاع أو الانتقال إلى مستوى أقل فعالية (مستوى الخطب المنطقية مثلاً) . وبعبارة أخرى فإن الخطب المكتوبة باللغة الخاصة المستعملة لم تكن قوى الرجعية - ويا للفظاعة - فيها غريبة ، بالمواجهة ، بل ماثلة داخل قوى التقدم ؛ ويفضل ذلك - « والشكر لله » - تشجيع التقدم وحارب الرجعية . « تقرير بالواقع » : « يا لعالمنا الشقيّ المقسّم هذا التقسيم » - تقسيمية متحركة وبلا أجل مسّى . « ترجمة » : انكسرت مرآة العقل . ولم تعد المسألة البلقانية في أوروبا الوسطى بل في مقر الأمم المتحدة . فالعالم بأسره يتبلقن وبجمع حكماء الرعي العالمي يرسم فسيفساء بلا رسم (الدول الشاة الصغيرة جداً والمتزايدة باستمرار تذكرنا بالتهريجيات البالية التي كانت تمثلها دوقيات « هارم » أو دوقية « شليزفيغ - هولشتاين ») . وفي الوقت الذي يصبح فيه الاقتصاد عالمياً يتصدّع العالم السياسي . وإنه لتقاطع عجيب : يطابق السيولة المتزايدة لعمليات تدفق السلع والإعلام عُصَابُ إقليمي استحواذي . وحمى الزواج تستبعمها نوبة حصارية . وفريتنا التي تزداد مع الأيام عالمية وترمّناً وطنياً - الثاني بسبب الأولى - يعيش عصر الحركات القومية والانفصالية والانضمامية والعشائرية التي يُسمّى وجهها المظلم انفصالاً قومياً وتمييزاً عنصرياً وكرهاً للأجانب . والنزعة التجزئية التي تهدّد أول ما تهدّد ، بأشكال ودرجات مختلفة ، الدول الكبيرة المتعددة الجنسيات ذات النمط الفدرالي أو الكنفدرالي لا توفر أعرق الدول « تحضراً » ومركزية في أوروبا : المملكة المتحدة وإسبانيا وفرنسا . والمكبوت من التقدم « الدولي » (آخر نعت اخترعه « بنثام »^(١) عام ١٧٨٩ في كتابه « مخطط سلام شامل ودائم » وأصبح متداولاً عام ١٨٣١) يعود إذن للظهور في كل مكان ، وعملية تفريغ الأدرينالين القومي تصطدم بجميع طرقنا السلوكية الجيدة ، وأولها طريقتنا في التفكير . إنه لشيء « فاضح » ، هذا ما يقوله بعضهم . كمثل هذا الباحث في جمالية المواطنة

(١) فيلسوف إنكليزي من المجهدين في القانون (١٦٤٨ - ١٨٣٢) . تستند أخلاقيته العملية إلى علم حبات اللدات (المترجم) .

العالمية الذي يفضح « علوم آثار التجذر » باسم الانشقاقات الخصبية المتتمية إلى ما بعد القوميات^(١) . إنه لشيء « معتمى » ومخرج جداً ، هذا ما يقوله الآخرون - ولا سيما منظري الاشتراكية الذين يرون أن القومية « تفلت من قبضة كل نظرية عقلانية قابلة لأن يُعترف بها » - كما كتب « أريك هوبسبوم »^(٢) . ومن الصّحة بمكان أن الاستبعاد العقلاني « قُبلياً » لواقع الطبيعة يجعل الواقع القومي لا عقلانياً ، ولكن الواقع يبقى والمشكلة تظلّ : ماذا نفعل بهذا ؟ والحقيقة واحدة والخطأ متعدّد : ليس مستغرباً أن يشرّ اليمين بالقومية ، هذه الصيغة الجوفاء للتعبد الذي يفترض في الواقع تعددية الأمم ، وفي القيمة ، حصريّة واحدة من بينها . وبالإمكان أن يكون هذا حكم إنسان من اليسار ، حسب القوانين المقدّمة الكلاسيكية . ولكننا لسنا هنا على اليسار ، وليس علينا إصدار أحكام ، وبدرجة أقل أحكام قيمة . ولندكر بأن هدفنا ليس اقتراح ارشادات بل أسباب ، على نحو يجنبنا أن نكون مُلزمين بتمييز ما هو « رجعي » عما ليس كذلك بفصل الخير عن الرديّ وكل ما يهتّمنا هو فصل الممكن عن المستحيل ، أي منطق العمليات الحقيقية ، وأولها وصف ما يجري . فقد دونّا إذن من غير أن نغبط على الإطلاق : الأزمة المزدوجة للاشتراكية وللموادنية العالمية الليبرالية ، ونساءل : لمّ ليستا عمليتين ؟ ونخاطر بجواب صادر عن حسن سليم : لأنها لا تعرفان الواحدة ولا الأخرى أن تعدّتا حتى اثنين . لجمع المتعارضين في أزواج . أي تصوّر وحدة الواحد ووحدة المتعدّد . والصحيح أنه ليس ما هو أصعب من ذلك (ولا أكثر إشكالية تبعاً للعرف منذ بدايات الفلسفة) . وبعبارة أخرى كيف يمكن أن يتصوّر المرء لدى عامل سياسي من عوامل الإرادة والذاكرة الوحدة التي تطابق وحدة التاريخ والجغرافيا الخاصّين بزمرته ؟ والجغرافي هو ذاكرتنا ، والتاريخي إرادتنا . ومن جهة ثانية فإن فعالية جماعية ما لا يمكن فصلها عن خرافة حماعية ، ولأجل هذا فإن تاريخ الزمر لا « يفصل » عن جغرافيتها ، ولا مشاريعنا أو رؤانا تنفصل عن أرض إقليمية يُرَحَّع إليها . وعلاقة زمرة بالمستقبل تمرّ بماضيتها - سية منعطفة لجميع الزمريات السياسية (ليس من حاجة إلى أن يكون المرء يهودياً ليعرف ذلك ، حتى وإن كنت معاصره الماضي لدى الشعب

(١) عن سكاريتا ، « بناء على الموادية » عليه ، (عراسيه ، ١٩٨١)

(٢) « لعر القومية » ، مجلة الحادق الحديد ، العدد ١٠٥ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٧) وأما بصورة خاصة مقال

هوبسوم عن كتاب توم بيرن ، « ومن بريطانيا »

اليهودي اكثر نموذجية مما لدى أي شعب في « الغرب » . ومعلوم أن هذا التذکر هو جوهریاً انفعالي عاطفي اكثر مما هو استدلالي منطقي . وليس محرک الحركات السياسية الحقيقية ذا طبيعة فكرية ثقافية ، ولكن « المثقفين » هم الذين على عاتقهم واجب التفكير في الحركة والإعداد لها . ويختصر هذا الغلب في العبارة كثيراً من مواقف سوء التفاهم والإخفاق . والمكلمون الفهم هم اسوأ الناس موضعاً ، وبدلاً من أن يعيدوا توضعهم على المحور نراهم يحكمون بأن الحركة التاريخية « زاحلة عن موضعها » . ومن الناحية النظرية فإن الدولية (الاشتراكية) والمواطنة العالمية (الليبرالية) يبدوان إذا أُعْتُبرا لداتهما وكأنهما شكلان عفويان للتعبير عن الثقافية امكرية في عالم العمل . ومع ذلك فإنهما من الزاوية السوسيولوجية إقطاعية - إن لم يكونا خاصة - الطلائع الفكرية (المناضلة والسياسية في نظر الدولية ، والجمالية والثقافية في نظر المواطنة العالمية) . والطوعية هي غط العمل الطبيعي لدى المثقفين المحترفين على الساحة السياسية . فهم أول من ينفصل ، وهم عند مزغ الإرادة العقلانية ، ولا سيما في التضامن الدولي الحقيقي ؛ والمصيبة هي أن الذاكرة لا تلحق بالركب (أي الجماهير) . والطلاق بين الإرادة والذاكرة هو الذي يصنع إفلاسات الحركة الاجتماعية وشهداءها ؛ واجتماعهما يصنع الثورات .

وامتزاج الاندماج الاقتصادي والانفكاك السياسي للعالم يستدعي التفكير في خضوع كل من السلسلتين للأخرى . ويمكن أن يُرى في انتشار الوحدات السياسية الصغيرة جداً ناتجاً ثانوياً للتركيز الاقتصادي الذي يزحزح الأسوار القومية التقليدية بوصف رأس المال الخارج عن الحدود القومية يكسب من وراء التقليل من سيادة محاوربه المحليين^(١) . ومن غير إنكار لصحة استراتيجيات المردودية فإنه يُفضل أن يُرى فيها في آن معاً ردّة فعل ناجمة عن معادلة المستويات في الأرض الاقتصادية - بفسح المجال أمام لعبة الفواصل الثقافية كثغرة تنفذ منها الاختلافات والفروق وعملية وقف لتوحيد الأشكال توحيداً تقياً . وهكذا تعود الهوية التي فقدت ذاتها من هنا فتعثر عليها من هناك . وتثير العالمية المفروضة الخصوصية الطوعية بوصفها ترياقاً ضد التجانس . وتحدث مساحات عدم الحياة الشاسعة جداً نقصاً في الانتفاء تسببه مساحات السيادة المتناهية في الصغر . ويقوم

(١) هذا هو تفسير المؤرخ « هوسوم »

الشأن السياسي الجاذب نحو المركز بهجوم مضاد على الاقتصاد الطارد عن المركز في الوقت الذي يحدث فيه انتقال الصلاحيات إلى مراكز قرار خارجية غير خاضعة للمراقبة تصاعداً تعويضاً في الشهوات الثقافية للسيادة في الداخل . فكيف الجزم بما إذا كان الأمر تضاداً أو تكاملية ؟ وليس شاعر البلد البيغودي البطولي نقيض التقنوقراطي الأوروبي - وبالإمكان أن يكون مقرّ الديانة القلطية المركزي في ولاية « كونكتاكيت » . وليست هذه الرّيب من اختصاصنا : فمن شأن السياسة ، أو من شأن سياسة ما ، أن تقرّم العلاقة وأن تقرّر تبعاً لمعاييرها في الاختيار . وسنكتفي بإدراك مسار تعميم العالمية مظهره المزدوج ، الانطواء والانتشار ، التقلّص والتّمذد ، نزع الثقافة وإعادة التثقيف . ولا يستنكر إنتاج المحليّ عملية الشمول الأرضي فهي نائمة عنه . وتستعجل عملية توحيد معايير الإنتاج والاستهلاك عملية تمايز أشكال السلوك والإحساس ، في الوقت الذي يحرّر فيه كل جهاز من أجهزة الاجتثاث إوالية من إواليات التجذير الإقليمي المضاد (حقيقياً كان أو رمزياً) . وتفترض هذه الخطيطة - النظرية طبعاً في الحالة الراهنة لمعارفنا - شيئاً يشبه جهازاً لقياس حرارة الانتهاء ، (و كذلك) ضابطاً انثروبولوجياً حقياً يقوم بتصحيح ما فسد من كمال الزمرة .

وعندها يستجيب تطوّر الثقافات المثالي للقاعدة المعروفة تماماً في علم الحمال : سوف يكون عمل ما شاملاً أكثر من كونه فريداً . ويغدو التواصل أفقياً أمثل ما يمكن أن يكون بتعميق الأمور التي ليس في الوسع إيصالها ، عمودياً . ويلتقي الأصليّ المتناهي في أصلته البعيد المتناهي في البُعد ، وينزع الجوهر في القناع عن حقيقة النوع . وإذا كان توحيد العالم الشائع اليوم أبعد من أن يفترض حذف المختلف فإنه يتمّ بمضاعفة الوحدات . وينبغي أن تتمايز الثقافات لتتمكّن الحضارة من الاستمرار في تعميم الشمول .

إن الانسان يستعيد كليته وهو يتجزأ . وحوار الثقافات الشهير الذي تتمثل فيه بالنهاية الشمولية المعاصرة يفترض أن تكون أداة تعريف الجموع مؤمنة ؛ فهو يتطلب إذن المحافظة على الأسبجة . ولولم يكن هناك مكان معين لدخول المرء في ثقافته غير ثقافته وخروجه منها لتزعّت منه الإمكانية الممنوحة له للدخول في هذه الثقافة . وبالجملّة فإن الحضارة تستعلي على الثقافات بأنها ليست توكيداً للفروق بين الزمر التاريخية ولا نفيّاً

لها وإنما هي سيورتها^(١) .

وتلزم الحماية من عملية مناغمة تقنية اقتصادية بهجوم مضاد سياسي ثقافي أشد تطهيراً وتسهيلاً في كل وقت . وهنا يكمن بالضبط الخطر : يزيد الارتفاع الكمّي في عوامل « التقدّم » من الحلقة النوعية لـ « التفهيرات » . فالنزعة إلى الاستقرار تتمخض إذن عن عدم استقرار متزايد . والمبدأ الضابط النازع إلى إبقاء الشقّة التمييزية بين الزمرة والمحيط المجاور ثابتة ليس مبدأ ميكانيكياً (حتى وإن كفى عن نموذج فيزيائي) . وبديهي أنه ليس هناك من تعادل بين « فعل » و « ردّ فعل » بل هناك على العكس عدم تساوق بين قوى الواحد وقوى المتعدد ، أي بين سحق الثقافات العالمية بنموذج النمو الغربي وإقامة الأسبجة القديمة المهجورة المنذورة لحفظ الشخصيات الجماعية . وفي كل مكان تتنامى المسافة بين الأنجاء الموروث والقدرة المكتسبة : وهذا هو بالتأكيد السبب الذي يجعل الذعر المرتبط بضياغ الأنجاء يصبّ في استدراكات بالسبر الاضطرابي الحافل بقفزات شبه خطيرة أو جنونية . ويتمثّل ضبط الهويات الجماعية بشكل مفارق وكأنه منطق إفراط .

فهل يكون المسار الضابط عندئذٍ من غطّ جدلي أو هو يفترض بالعكس تحويل الجدلية الى تجميعية ؟ ولسنا نملك الإجابة على هذا السؤال الذي يتعدّى قدراتنا . فهناك في المسار التاريخي أكثر من تبدّل لا يفتر في الأمكنة بين « القديم » و « الحديث » داخل نهج مُنَجَز يُحَصِّل فيه على عدم التحوّل بالاستبدال . ومسار المجموع جدلي فيما يتعلق بالمبدأ المنطقي ومبدأ هوية المتضادات ، ولكنه ليس كذلك فيما يتعلّق بالتقدم في الزمن . وليس النموذج المُطْمَئِن « رأي » ، عكس الرأي ، توليفة « قابلاً للتطبيق على الحلولونية التاريخية . فبعد زمن المحلي - البالي يأتي نفي العالمي - الحديث ، ثم يتوّج ذلك نفي النفي بالصيغة « اليابانية » بكل ما في الكلمة من وداعة لمجتمع تَلَطَّف فيه عادة الأجداد

(١) عني عن انبيال أنه بسبب الأدواحة القائمة في صميم التطوّر التاريخي يتميّز الشعاع الثقافي الموحّ في حوهر، من الشعاع الثقافي الموحّ . ولا تتموّق حصارة ما على الحصارات الأخرى ثقافياً لأنها اكتسبت « تنوعاً » تكنولوجياً عليها . فليس هناك من حصارة « سامية الموهبة » والإيديولوجية « الأوروبية » ، أو أسوأ من ذلك « اميديّة الأوروبية » ، التي يتبدّل منظر حادّ إلى مستوى مناقشتها ترتكز الى احتلاط الشعاعين . وفي حال تلويح الممثل بحرطومه فإننا نؤكد ان لشمولية بسعة الشرية نتيجة ملازمة هي التسوي الصارم بين جميع الثقافات التاريخية ، وأنها تستعد في مداها ثنائية الزمر

إسناد الاعمال والمهام إلى الإنسان الآلي . والواقع أن التوليفة لا تنسجم مع الرأي ، وليست المرحلة الثالثة « خلاصة » الأوليين . وفي أعماق التفكير الحدلي ما يشبه صمانة استعادة ، وفي التطور التاريخي شيء مما لا يمكن استعادته ، بالمعنيين : معنى غير القابل للعلاج ومعنى غير القابل للمراقبة . والزمن الاجتماعي يصيب بالدوار ؛ لا دوار التكرار (التجميعي) ولا دوار التقدم (الحللي) . بل دوار ما هو استثنائي . فهناك من ناحية الخط البياني « تدجين الطاقات الطبيعية » ، ومس الأحرى الخط البياني « فكّ حلقات سلسلة الطاقات الدينية » . وجعل الموضوعات عالمية = جعل الرعايا عشائريين . ولكن التوازن المسبق المعاد عند كل درجة من درجات التطور يخلق عدم توازن حديداً . وفي وسع المعادلة ذات القيم المعكوسة ، وإن مترابطة ، أن ترى قيمها تنامي حتى تصل إلى لا نتيجة . وإنه لارتفاع في الضغوط إلى صفر نهائي . نظراً لأن قبائل متعادلة شتى ستكون قد تزودت من الآن حتى ذلك الحين بالنار النووية .

الفهرس

ص
٥

المقدمة

الكتاب الأول

جدلية

المقطع الأول

منطق المظهر

٧٧	الفصل الأول : الوظيفة التي يضطلع بها وهم من الأوامر
٧٧	قيمة عقبة
٧٨	حالة الأمكنة
٨٥	البهيمة ومسار خَلْقها
٩٣	وجه الدعوى
٩٨	المنطق السحري
١١٣	اعتماد الطريقة
١٢٥	الفصل الثاني : ماضي وهم
١٢٥	أصل لكلمة
١٣٣	إنجاز ماركس
	الفصل الثالث : تشريح وهم
١٤٥	تصنيف تمهيدي محتم : الأشكال والقوى
١٥٧	الصّدغ المردوج
١٦٧	كلفة وهم

المقطع الثاني فيزياء الاعتقاد

١٧٣	الفصل الأول : منطق بلا عقل
١٧٥	الإخفاق العلاجي
١٧٩	الاعتقاد : أمرض هوأم عرض ؟
١٨٤	الشيء في حالته العملية
١٩١	الفصل الثاني : التوصية الانفعالية
٢٠٩	الفصل الثالث : داعي الانتباه
٢٣٣	الفصل الرابع : الجسم والأجهزة

الكتاب الثاني نقد تحليلي

٢٥٩	منطق التنظيم
٢٦١	الفصل الأول : عدم الكمال
٢٦٥	مُغلق فهو إذن مفتوح
٢٧١	الخضوع الأصلي
٢٧٣	تأثير النفوذ : استبدال / تكرار
٢٧٨	نزعة الإخفاق
٢٨٣	الفصل الثاني : الديانة الطبيعية
٢٨٦	الزمرة الشاملة
٢٩٥	في التاريخانية بوصفها استدلالاً خاطئاً
٣٠٢	الطبيعة والتاريخ : زوجان لا ينفصلان
٣٠٤	في المجتمع الشيوعي بوصفها أعلى مراحل المثالية التاريخية
٣١٢	تكريس الطبيعة
٣١٧	ما قبل العلم الباحث في الجماعة
٣٢٥	روح القدس الخاص بالتنظيم
٣٣١	الفصل الثالث : التجربة المضادة
٣٣٣	علبة سوداء مثورة أشلاء
٣٣٨	الخطأ المأساوي

٣٤٨

نار «اوغست كونت»

٣٥٩

الفصل الرابع : قليلاً من الأخلاق

المقطع الثاني فيزياء استقامة الرأي

٣٧١

الفصل الأول : بنية النقص

٣٧٤

الوظيفة التعليمية

٣٩١

الوظيفة الجنائية

٤٠٣

الفصل الثاني : نظام الدفاع

٤٠٦

مبدأ التسجيل

٤١٣

حالة الحرب

٤٢١

عقدة قسطنطين

٤٤١

الفصل الثالث : اللامكانية

٤٤١

الاستراتيجية في مقابل الطبوابة

٤٥٢

الإعلام في مقابل العلم

٤٥٦

الحدود ضد الملحددين

٤٦٢

ايقور العاجز او مارس ضد فينوس

٤٧١

الفصل الرابع : الثبات

٤٧١

الاقسام المستحيل

٤٧٧

القديم المهجور غير المفهوم

٤٨٠

التقدم الرجعي

٤٨٥

العالمي بالقلوب



السياسة جعلت الناس، في جميع الأزمان، عائنين أو متوحشين أو خطرben، وبكلمة واحدة، فاقدني العقل. هذا ما يقوله الرأي الشائع.

والحق أن لكل إنحراف عقلي سببه، ولا شيء يتم بلا علة. هذا ما يقوله الحس السليم.

ومن هنا السؤال المخرج: لماذا ينبغي أن تزيع عقول الناس بمجرد أن يعيشوا في مجتمع؟

الجواب هنا يتخذ شكل صعود نحو وضع إمكان الهذيان الجماعي وهو يبدأ بفحص خطابات الهذيان (وهي اليوم أيديولوجية) وينتهي بفحص البنية المنطقية للجماعة مستقرة. وينتج من ذلك أن «عدم إكمال» أية مجموعة مغلقة يحدد الاستعمال الممكن لقابلية البشر للتصرف والانتظام جماعياً. وهو ضغط ملزم يطلق عليه التقليد النقدي صفة «نظام».

يقول ريجيس دوبري «طويلاً ما أخفت السياسة عني السياسي». إنها تخفيه، ليس بمعنى ما يخفي القطار قطاراً آخر، بل بمعنى أن أي قطار يخفي السكك التي يجري عليها. هناك مسافات كثيرة، وشرعات كثيرة، ولكن هنا سكة حديد واحدة، أو سكة صليب.

وهذا النقد للعقل السياسي، إذ يثبت على نحو مادي دقيق الطبيعة الدينية للوجود الجماعي، يكشف، في تطبيق التنظيم، ثوابت يشكل مجموعها «اللاشعور السياسي» للإنسانية، أو بكلمة أفضل: حضورها الأبدي.

ويستطيع المؤلف أن يكرر قوله: «أنا لا أواجه خطر أن أناقض، بل خطر ألا أفهم».